

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کاترجمان

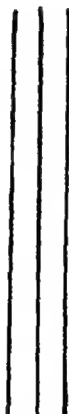
تحقیقاتِ اسلامی

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کاسہ سماوی و زمینی

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ————— مارچ ۱۹۸۳ء



مدیر

سید جلال الدین

پانوالی کوٹھی درہ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سرمای تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲

شمارہ ۱

ربیع الاول - جمادی الاول ۱۳۸۵ھ

جنوری - مارچ ۱۹۸۳ء

سکالرز تعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے

پاکستان سے (بذریعہ والی ڈاک) ۵۰ روپے

دیگر ممالک سے () ۱۵ ڈالر

فی پوچھ ۵ روپے

طالب و ناشر سید بلال الدین عری نے انٹرنیشنل پبلیکیشن کے لئے فوٹو آفیس پرنٹرز سے
چھپو کر ادارہ تحقیق و تفسیف اسلامی، پان ڈالی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حروف آغاز

- ۵ سید جلال الدین عمری برصغیر کی اسلامی تاریخ

قرآن و حدیث

- ۱۳ سید جلال الدین عمری راہ حق میں عورتوں کی استقامت

تحقیق و تنقید

- ۱۸ ڈاکٹر محمد ذکی غلیفہ کے انتخاب کا طریقہ
(فہرست نامہ کی پینٹاں انٹرنیٹ)
۲۸ جناب ظفر الاسلام ایم۔ اے۔ محمد نواز شاہی کا نظام محاصل
(اشرفی قوانین کی روشنی میں)

بحث و نظر

- ۴۳ ڈاکٹر سید مسعود احمد قرآن اور سائنس
۶۱ جناب سلطان احمد اصلاحی یورپ میں چریج اور اسٹیٹ کی علامتگی
(ایک سبب انظر)
۷۹ ڈاکٹر عبدالمغنی اقبال اور اکرس

سینر و سوال

- ۹۳ ڈاکٹر شیخ عبداللطیف مولانا فخر الدین زرنادی

ترجمہ و تلخیص

- ۲ ڈاکٹر بدری محمد محمد مترجم: ابو سعید صلائی سلمان تاثیر کے ترجمے

تعارف و تبصرہ

- ۱۱۸ جناب سلطان احمد اصلاحی قرآن اور دعا

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد ذکی ——— شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
 ۲۔ جناب خضر الاسلام ایم۔ اے۔ ——— شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
 مدرسہ اصلاح سرٹن میڈ، اعظم گڑھ کے فارغ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم۔ اے۔
 ایم، فل کا موضوع تھا، عبدعلیہ میں ملکیت زمین کا مسئلہ اور معاصر علماء کے خیالات، پی ایچ ڈی
 کے مقالہ کا عنوان ہے منڈل بادشاہوں کا نظریہ حکومت و قانون، آپ کے منامین اسلامک پبلیشر (حیدرآباد)
 اور برائن (دہلی) وغیرہ میں شائع ہو چکے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر میڈ سعید احمد ——— شعبہ کیمیا، میانی (BIO CHEMISTRY)
 مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

۴۔ جناب سلطان احمد اسلامی ——— رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبد الغنی ——— بی، این، کالج، پٹنہ یونیورسٹی، پٹنہ

۶۔ ڈاکٹر شیخ عبداللطیف ——— شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

کلکتہ یونیورسٹی سے اسلامی تاریخ میں ایم۔ اے کیا اور مسلم یونیورسٹی سے بنگال میں تصنیف

اور اسلامی تہذیب پر تحقیق، مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، آئن کل سیر الا دیاد کو

ایڈٹ کرنے کے ساتھ اس کا انگلش ترجمہ بھی کر رہے ہیں۔

۷۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد ——— کلیتہ الادب، جامعہ بغداد، عراق

۸۔ سید جلال الدین غری ——— سیکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

علی گڑھ

اس نمونہ کے تحت ہمارے قلم کاروں کا ہر مضمون مختصر اور ہارڈ ورک میں نئے شریک ہونے

والوں کا کسی قدر تفصیل سے تبادلہ کرایا جاتا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

برصغیر کی اسلامی تاریخ

سید جلال الدین عمری

ہمارے اس برصغیر کو اپنے رقبہ آبادی اور بعض دوسرے پہلوؤں سے بڑھیم کہنا شاید غلط نہ ہوگا۔ اس میں بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کا اسلام سے آغا گہرا اور مضبوط رشتہ ہے اور ان کے ایک ایک خط پر اس کے اتنے وسیع اور دور رس اثرات ہیں کہ ان سے صرف نظر کر کے برصغیر کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ پھر اس برصغیر نے اسلام کا جس بڑے پیمانہ پر استقبال کیا ہے اور اس کے ماننے والوں نے جو وسیع اور متنوع خدمات انجام دی ہیں وہ اسلامی تاریخ کا اتنا اہم اور نمایاں حصہ بن چکی ہیں کہ ان کو الگ کر دیا جائے تو اسلامی تاریخ بھی ادھوری اور نامکمل رہ جائے گی۔ اس طرح برصغیر کی اسلامی تاریخ کے مطالعہ کے بغیر صرف یہی نہیں کہ اس کی تاریخ کا حق ادا نہیں ہو سکتا بلکہ خود اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی ناقص اور نامکمل رہ جائے گا۔

برصغیر کی اسلامی تاریخ اپنے گوناگوں پہلوؤں پر مبنی ہے اور مختلف زوادیوں سے اس کا تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

صحیح رخ سے مطالعہ

سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا صحیح رخ سے مطالعہ کیا جائے غلط رخ سے مطالعہ ہوگا تو نتائج بھی غلط ہی اخذ کئے جائیں گے۔ آئیے ذرا دیکھیں کہ مطالعہ کا غلط رخ آدمی

اسلام اس وقت برصغیر کے تین ملک ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش پر مشتمل ہے۔

کو کہاں سے کہاں پہونچا دیتا ہے۔

برس خیر اسلامی علوم کا ایک بڑا مرکز رہا ہے۔ اسلامی علوم میں مقولات اور مقولات دونوں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ یہاں قرآن، حدیث، فقہ، سیرت، تاریخ اور ادب ہی پر نہیں منطق، فلسفہ، ریاضی اور طب وغیرہ پر جو کام ہوا اس نے ان علوم کو ایک عرصہ تک، جب کہ وہ اسلامی ممالک میں رد و بد زوال تھے زندہ رکھا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس سلسلہ میں یہاں ایسی علمی خدمات انجام پائی کہ اسلامی دنیا انھیں نظر انداز نہیں کر سکتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہاں جو علمی و فکری کوششیں ہوئیں ان میں سے بعض کتاب و سنت کے مطابق تھیں تو بعض پر ہندی اور عجمی فلسفہ کا اثر تھا۔ جب ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا تو غلط سے غلط اور باطل سے باطل خیالات کو بھی جن کی اسلام صراحت کے ساتھ تردید کرتا ہے، اسلامی فلسفہ، قرار دے دیا جاتا ہے اور ان کے علم بردار اسلامی فلاسفہ اور حکماء تصور کئے جانے لگتے ہیں۔ اس لئے اس پورے علمی کام کا اسلامی نقطہ نظر سے جائزہ لینا چاہیے کہ اس میں خالص اسلامی رنگ کس حد تک تھا اور کہاں یہ رنگ دھندلا پڑ گیا یا ختم ہو گیا۔ اس کے بغیر اہل کی اسلامی قدر و قیمت تعین نہیں ہو سکتی۔

جس طرح اسلام کے ماننے والوں سے فکری لغزشیں ہو سکتی ہیں اسی طرح ان سے سیرت و کردار اور عمل کی غلطیوں کا بھی امکان ہے۔ اسلام نے عبادات اور اخلاق سے لے کر معاشرت، تہذیب اور سیاست تک پوری زندگی کو ایک خاص رخ عطا کیا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس کے منہ والے اسی رخ پر چلیں۔ ان کی روشنی اس کے خلاف بھی ہو سکتی ہے۔ ان کے جس رویہ کی اسلام تائید کرے بلاشبہ وہ تو اسلامی ہوگا لیکن جو رویہ اسلام سے ہم آہنگ نہ ہو اور جسے اسلامی تعلیمات سند جواز نہ دے۔ ہی ہوں اسے کسی طرح اسلام سے جوڑا نہیں جاسکتا۔ لیکن کبھی کبھی اسلام اور مسلمانوں کے عمل کو ایک سمجھ لیا جاتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مسلمانوں کا عمل آگے آگے اور اسلام پیچھے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ یہ غلط انداز فکر ایک ایسے شخص کو عابد و زاہد بلکہ دلی قرار دے سکتا ہے جو عبادات کو سب سے پھوڑ کر احوال و مقامات طے کر رہا ہو یا عبادت کے لئے جنگلوں اور غاروں میں جا بیٹھا ہو۔ حالانکہ نزدیک عبادت اسلام

ہے اور نگوشہ گیری اور رہبانیت وہ دونوں کے خلاف ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ رقص و موسیقی کو اسلامی تہذیب کی حیثیت دے دی جاتی ہے اور خالص غیر اسلامی رسوم و رواج کو بھی 'اسلامی معاشرت' کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جو فرد بھی اسلام کا نام لے دے سیاسی، سماجی اور معاشرتی پہلو سے جتنا ممتاز ہے اسلام کا اتنا ہی بڑا نمندہ بن جاتا ہے اور اس کے غلط فیصلے اور غلط اقدامات باسانی اسلام کی طرف منسوب کر دیئے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ بڑی نا انصافی اور عملی بددیانتی ہے کہ جن اعمال کے مٹانے کے لئے اسلام آیا ہے اور جن سے برائے کادہ بار بار اعلان کرتا ہے انھیں اسلامی اعمال کی حیثیت سے پیش کیا جائے اور جو لوگ ان کا ارتکاب کریں وہ اسلام کے پیر سمجھے جائیں حقیقت یہ ہے کہ جو عمل اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق اور ان کے قائم کردہ حدود میں ہو گا وہی اسلامی کہلائے گا اور اسلامی تاریخ کا جزو ہو گا اور جو ان حدود سے خارج ہو گا، اسے دنیا چاہے کوئی عظیم کارنامہ ہی کیوں نہ قرار دے اسے کسی طرح اسلامی نہیں کہا جاسکتا۔

اعتراضات اور غلط فہمیوں کا ازالہ

برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں بلکیوں کہنا چاہیے اس پر بعض شدید اعتراضات کئے جاتے ہیں انھیں دور ہونا چاہئے۔ اس کی وضاحت دو ایک مثالوں سے ہو سکتی ہے۔

۱۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام کو یہاں کی بہت بڑی آبادی نے قبول کیا۔ بعض خطے پورے کے پورے اس کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جہاں یہ صورت پیدا نہیں ہوئی وہاں کی بھی قابل لحاظ آبادی نے اسے اپنا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس طرح اسلام اپنی خوبیوں کی وجہ سے نہیں پھیلا بلکہ مسلمانوں، خاص طور پر ان کے حکمرانوں کے جو رولڈم سے محروم تھے اسے اختیار کر لیا گیا۔ یہاں کی آبادی نے برضا و رغبت اسلام کو سینہ سے نہیں لگایا بلکہ جبر و تشدد کے ذریعہ اسے ان پر مسلط کیا گیا۔ مسلمانوں نے دوسرے مذاہب کے ماننے والوں پر اس قدر ظلم کیا کہ ان کے لئے اپنے مذہب پر باقی رہنا مشکل ہو گیا۔ اس کے باوجود جنھوں نے مہمت کی ان کے مذہب اور

دھرم کو تخریب اور لالچ کے ذریعہ خرید لیا گیا۔ یہ اعتراض کئی وجوہ سے سراسر بے بنیاد و غلط ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا کہ مسلمانوں نے جبر و تشدد کے ذریعہ اسلام کے قبول کرنے پر کسی کو مجبور کیا ہو۔

دوسری بات یہ کہ اس اعتراض کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اسلام کو صرف ان خطوں میں پھیلنا چاہیے جہاں مسلمان برسر اقتدار تھے اور ان علاقوں کے لوگوں کو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے جہاں مسلمانوں کا اقتدار نہیں تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح شمالی بھارت نے اسے قبول کیا جہاں کہ مسلمانوں کی حکومت تھی اسی طرح کیرلا اور مشرقی ساحل کے علاقوں میں بھی وہ پھیلا۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ جو علاقے مسلم مرکزی حکومت سے جتنی دور تھے جیسے مغرب میں پنجاب اور مشرق میں بنگال اور آسام وہاں اسے اتنا ہی زیادہ فروغ ملا۔

تیسری بات یہ کہ یہ کہنا بھی سراسر زیادتی ہے کہ یہاں کے باشندوں کے لئے اسلام میں کوئی کشش نہیں تھی۔ یہ بات ہی شخص کہہ سکتا ہے جو اس وقت کے برصغیر کے حالات اور اسلام دونوں ہی سے ناواقف ہو۔ اسلام نے توحید، آخرت، مساوات، تقویٰ و طہارت اور پاکیزہ اخلاق دالہ اور کا جو تصور پیش کیا اسے یہاں کی سسکتی، بلکتی اور طبقاتی کفکشی اور رسوم و رواج کی ماری ہوئی آبادی نے اپنے لئے آب حیات سمجھا۔ اسے اسلام کے سایہ عاطفت میں وہ سکون اور امن و امان ملا جس کی اسے تلاش تھی اور جس کے بغیر زندگی اس کے لئے دہال بنی ہوئی تھی۔

چوتھی بات یہ کہ اس اعتراض میں یہاں کے عالموں، صوفیوں، تاجروں اور خدا کے ان بہت سے نیک بندوں کی ان کوششوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جو انھوں نے اسلام کی اشاعت کے سلسلہ میں انجام دیں۔ ان کے پاس نہ تو سیاسی طاقت تھی اور نہ تخریب اور لالچ کا سامان۔ البتہ ان کی زندگیاں اسلام کا نمونہ تھیں ان میں وہ تقاضا طبیعت تھی کہ جب وہ اسلام کو لے کر برصغیر کے ایک ایک گوشہ میں پہنچے اور لوگوں نے ان کے اندر تقویٰ، اخلاق، مہمردی اور محبت کو دیکھا تو اس کی طرف بے اختیار کھینچ پڑے۔

پانچویں اور آخری بات یہ کہ انسان کو اپنا مذہب، جان، مال اور دنیا کی ہر چیز سے زیادہ عزیز نہ ہوتا ہے اس کے لئے وہ ہر طرح کی قربانیاں دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔ اگر ہم کسی فرد

کے بارے میں تھوڑی دیر کے لئے یہ تصور رکھو کہ اس نے خوف یا لالچی کی بنا پر اپنا دھرم چھوڑ دیا تو برصغیر کی اتنی بڑی آبادی کے بارے میں یہ سوچ نہیں سکتے کہ اس نے کسی مجبوری میں اس طرح کا اقدام کیا ہوگا۔ یہ بات بھی بعید از قیاس ہے کہ کسی قوم کے مذہب کو زبردستی بدلا جائے اور وہ اس معاملہ میں کسی قسم کی مزاحمت اور کشمکش کرے پھر اس سے بھی زیادہ ناممکن بات یہ ہے کہ جو لوگ اسی طرح اپنا دھرم بدلیں وہ اس نئے دین کے مخلص اور وفادار بن جائیں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ برصغیر سے ایسے مخلص اور وفادار مسلمان ابھرے اور انھوں نے اسلام کی خاطر اتنی زبردست قربانیاں دیں کہ اسلامی تاریخ ان پر فخر کر سکتی ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مسلمان غیر ملکی ہیں۔ انھوں نے اسے اپنا وطن نہیں سمجھا۔ چنانچہ ابھی تک دہلی سے ان کے تعلق کو بے چین کیا جاتا رہا ہے۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کو اس بنیاد پر غیر ملکی کہا جائے کہ وہ عرب یا ایران اور افغانستان سے آئے تھے تو ہندوستان کی آریہ نسل کو بھی غیر ملکی ہی کہا جائے گا جو کہ وسط ایشیا سے آئے اور یہاں کی دراوڑین آبادی کو جو سنسکرت کی طرف مڑ چکے تھے خود آباد ہو گئے۔ لیکن اگر غیر ملکی اس معنی میں کہا جائے کہ مسلمانوں نے اس ملک کو اپنا وطن نہیں سمجھا اور دوسرے کسی ملک سے ان کی ذہنی وابستگی رہی تو یہ بھی سراسر غلط ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں نے برصغیر کو اس طرح اپنا وطن بنایا کہ جن علاقوں سے وہ آئے تھے ان کی یاد بھی شاید ان کے ذہنوں سے نکل گئی اور بالآخر یہیں کی خاک کا پیوند ہو گئے۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ مسلمان حملہ آور ہیں۔ انھوں نے برصغیر کی دولت و ثروت کو لوٹنے کے لئے اس پر حملے کئے، یہاں کی آبادی کا استحصال کیا اور اسے تاراج اور برباد کیا۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کا مقصد لوٹ مار ہوتا تو انھیں یہاں کی دولت ان ممالک کے منتقل کرنی چاہئے تھی جہاں سے وہ آئے تھے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ انھوں نے یہاں جو کچھ حاصل کیا اسے اسی سرزمین کی فلاح و بہبود پر صرف کیا۔ انگریزوں اور فرانسیزیوں کی طرح یہاں کی دولت سمیٹ کر نہیں لے گئے اور اسے برباد کر کے کسی دوسرے ملک کو تقویٰ نہیں دی۔

مسلمان حکمرانوں سے شہادت کی حقیقت

اسی ذیل میں مسلمانوں کے دور حکومت سے اور خاص طور پر مسلم حکمرانوں سے یہ

شکایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے مذہب کے مخالفین کے ساتھ ظلم و زیادتی اور نا انصافی کی۔ اس سلسلہ میں بعض بڑی بھیاں لکھائیں یا بیان کی جاتی ہیں اور بعض اوقات اسے اسلام سے بھی جوڑ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ یہاں مسلمانوں کے دور حکومت میں اسلامی نقطہ نظر سے بہت سی خامیاں تھیں۔ یہاں کا سیاسی نظام کبھی خاص اسلامی نظام نہیں تھا۔ اس لئے اس کی کسی بھی غلطی کو اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ برصغیر کے مسلم حکم ران اسلام کے مکمل نمائندے نہیں تھے اور انھوں نے کبھی اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ لیکن میں اچھے برے ہر طرح کے حکم ران تھے۔ یہاں کے غیر مسلم حکم رانوں سے بھی ان کی تکیں پوش اور وہ آپس میں بھی برس بیکار رہے۔ انھوں نے اپنے سیاسی مصالح کے تحت ایسے اقدامات بھی کئے جنہیں ہم کسی طرح اسلامی نہیں کہہ سکتے۔

تیسری بات یہ کہ مسلم حکم رانوں کے ظلم و زیادتی کی جو داستانیں بیان کی جاتی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر ان کے سیاسی حریفوں سے ہے اس سے قطع نظر کہ وہ مسلمان تھے یا غیر مسلم۔ درنہ انھوں نے دیگر مذاہب کے ساتھ جو رواداری برتی اور ان کے ماننے والوں کے ساتھ جو حسن سلوک کیا اور انہیں جس طرح دولت اور جاگیروں سے نوازا اس کی مثالیں مشکل ہی سے کسی دوسری جگہ مل سکتی ہیں۔ اگر مسلم حکم رانوں کی سیاسی غلطیوں کو اسلام کی طرف زبردستی منسوب کیا جاسکتا ہے تو ہمیں فرائض دلی سے یہ بھی اعتراف کرنا چاہئے اور یہ اعتراف ایک حقیقت کا اعتراف ہوگا کہ ان میں جو غویاں تھیں وہ اسلام ہی کی بدولت تھیں۔ اسلام ان تمام غویوں کی ترمیم اور تعلیم دیتا ہے جو انسان کے لئے سرزنشیدہ اور انتقاد کا ذریعہ ہیں اور ان تمام برائیوں سے روکتا ہے جو اس کے لئے باعث تنگ ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلم حکم رانوں میں جو غویاں تھیں وہ اسلام ہی نے پیدا کیں اور ان میں جو کم زوریاں تھیں وہ اسلام سے اخراج کا نتیجہ تھیں۔

چوتھی بات یہ کہ جن حکم رانوں کی زیادتیوں کا اس قدر شکوہ باجہ چاک کیا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر مسلمانوں ہی کو نہیں اسلام کو بھی لعنت ملاست کا مستحق گردانا جاتا ہے۔ ان کی وجہ سے اس ملک کو گھر دہج اور ترقی نصیب ہوئی اس سے اس ملک کی تاریخ خالی نظر آتی ہے۔ انھوں نے

یہاں کی زراعت، صنعت، تجارت اور معیشت کو غیر معمولی ترقی دی۔ زبردست رفاہی خدمات انجام دیں، مدارس، شفا خانے، سرکاری، قلعے اور مسافر خانے تعمیر کئے، اس کے ساتھ اس پورے علاقہ کو پہلی مرتبہ سیاسی طور پر متحد و منظم کرنے کی کوشش کی اور اسے صاف ستھری تہذیب اور اعلیٰ تمدن عطا کیا۔ اس طرح مختلف پہلوؤں سے اس ملک کو آگے بڑھایا اور عروج پر پہنچایا۔ انیسویں صدی کے مسلم حکمرانوں کی زیادتیوں کا ذکر کرنے والے ان احسانات کو بالکل بھول جاتے ہیں بلکہ ان کا تذکرہ بھی انھیں بارگزر رہا ہے۔

بہر حال برصغیر مسلم تاریخ کا وہ پہلو ہے جس پر مزید تحقیق اور وضاحت کی ضرورت ہے۔

امت کے داخلی مسائل اور ان کے حل کی کوششیں

پوری دنیا کی تقریباً ایک چوتھائی مسلم آبادی برصغیر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے بے شمار تعلیمی، معاشی، سیاسی، سماجی اور تہذیبی مسائل رہے ہیں۔ ان مسائل کو اس نے ہمیشہ اپنے داخلی مسائل سمجھا اور انھیں حل کرنے کی اپنی کوششیں بھی کرتی رہی ہے۔ یہاں بعض کوششوں کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

- ۱۔ اسلام نے زندگی کا ایک خاص تصور دیا ہے جو اپنے ماننے والوں کو انفرادیت عطا کرتا ہے۔ برصغیر کے مسلمان جب کبھی کسی غیر اسلامی فکر و فلسفے سے متاثر ہوئے یا ان کی تہذیب، معاشرت اور نظریات میں غیر اسلامی عناصر داخل ہوئے تو اس کی اصلاح کی بھی مسلسل کوششیں ہوتی ہیں۔
- ۲۔ یہاں ہر دور میں مسلمانوں کی تعلیم و تربیت اور ذہنی و فکری نشوونما کے لئے مکاتب و مدارس اور علمی و تحقیقی شعبے وجود میں آئے، سماجی فلاح و بہبود کے بہت سے کام ہوئے، تعلیم خانے، اسپتال، مسافر خانے اور اسی نوعیت کے رفاہی ادارے قائم ہوئے، صنعت و حرفت کے مراکز تشکیل پائے۔ یہ سب کام اتنے بڑے پیمانے پر ہوتے رہے ہیں کہ برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کا نمایاں حصہ بن چکے ہیں۔

- ۳۔ برصغیر میں دعوت و تبلیغ کا کام بھی ہوتا رہا اور اس بات کی بھی کوشش ہوتی رہی کہ اللہ کا دین غالب آئے اور پوری زندگی اس کے تابع ہو جائے۔ اس کے لئے انفرادی طور پر بھی جدوجہد

کی گئی، انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں بھی وجود میں آئیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے اندر ہونے والے ان تمام کاموں کا خالص اسلامی نقطہ نظر سے جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ یہ تحریک اسلامی خطوط پر چڑھے گی یا نہیں۔ کہیں فکری و علمی انحراف بھی پایا گیا۔ پھر یہ کہ سارے کام کن حالات میں انجام دیے گئے، ان حالات میں وہ کس حد تک موزوں تھے اور ان کے کیا نتائج نکلے۔ اگر مطلوبہ نتائج نہیں نکل سکے تو اس کے کیا اسباب تھے؟ یہ جائزہ اس انداز سے ہونا چاہئے کہ وہ مستقبل کے لئے ایک نیا لائحہ عمل بن سکے۔

اس میں شک نہیں کہ برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بعض پہلوؤں پر بڑا اچھا کام ہوا ہے، جو اپنی تلاش اور محنت کے لحاظ سے قابل قدر ہے لیکن اس پر بالعموم غیر اسلامی نقطہ نظر غالب ہے۔ جن لوگوں نے اسلامی نقطہ نظر سے یہ کام کیا ہے ان کے اندر ماضی کا تنقیدی جائزہ لینے کی محبت اور صلاحیت کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ برصغیر کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ ابھی اس پہلو سے باقی ہے کہ اسلام جس فکر و عمل کو حق کہے اسے حق کہا جائے اور جس کو باطل کہے اسے باطل کہا جائے۔ غلط فہمیوں کو دور کیا جائے، اعتراضات کا جواب دیا جائے اس کے ساتھ کسی حقیقی کوتاہی کو تسلیم کرنے میں تامل بھی نہ کیا جائے۔

تصانیف مولانا اجمال الدین عمری	تصانیف مولانا صدر الدین املائی
۳/- انسان اور اس کے مسائل	۱۵/- اسلام - ایک نظریں
۲/- مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	۸/- دین کا قرآنی تصور
۶/۵۰ معروف و منکر	۸/- فزیر اقامت دین
۸/- اسلام کی دعوت	۵/- اسلام اور اجتماعیت
۶/۵۰ دولت میں خدا کا حق	۱۲/- اساس دین کی تعمیر

پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی - دہلی ۷۱

قرآن وحدیث

راہِ حق میں عورتوں کی استنفا

سید جلال الدین عمری

اسلام سارے انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اطاعت کی دعوت دیتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ یہ دنیا کفر و شرک اور الحاد و دہریت سے نجات پائے، اللہ کے بندے اس کی نافرمانی اور بنیاد کو چھوڑ کر اس کی اطاعت قبول کر لیں اور اس کے بندے بن کر رہیں، یہاں حق غالب اور باطل مغلوب ہو جائے، اللہ کی زمین پر ہر سو اسی کا حکم چلے اور اس کے طوقِ عبادت کے سوا کسی دوسرے کی غلامی کا جوا انسان کی گردن پر نہ رہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کا وہ دین ہے جو اس نے انسانوں کی ہدایت کے لئے ہر زمان میں نازل کیا اور اسی کی دعوت ہمیشہ اس کے پیغمبر دنیا کو دیتے رہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس دین کا برطا اعلان کرنا اور اس پر ثبات قدم رہنا آسان نہیں ہے۔ یہ وہ دشوار گزار مہم ہے کہ اس کے تصور ہی سے دل کانپ اٹھتا ہے۔ یہاں قدم قدم پر آزمایا جاتا ہے اور آدمی کے صبر و ثبات کا امتحان ہوتا رہتا ہے۔ یہ راستہ آسانی سے نہ بھی طے ہوا ہے اور نہ طے ہو سکتا ہے۔ اس میں ہر طرح کی مشکلات اور دشواریاں دامن گیر ہوتی ہیں اور بسا اوقات دیکھتی آگ سے آدمی کو گزند پہنچتا ہے۔ خدا کی رحمت ہو اس کے ان غلص بندوں پر جو اس پر خطر راہ سے مسکراتے گزر گئے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ ان بامہمت نفوس کا ذکر کیا ہے جو محض اس جرم میں کودے اس زمین و آسمان کے مالک و مولیٰ پر ایمان رکھتے تھے آگ کی ذندق میں زندہ پھینک دیئے گئے لیکن ان کے پاس ثبات میں لغزش نہ آئی۔ ان میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی تھیں۔ ارشاد ہے۔

تَبٰی اَصْحَابُ الْاُحُدِ ذٰلِہٖ اے گئے گڑھ والے، جس میں

النَّارِ ذَاتِ الْوَعْدِ اِذْهُمْ
 عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ
 عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ يَأْمُرُ
 سُلُودُهُ وَمَا نَقَمُوا
 مِنْهُمْ اِلَّا اَنْ يُؤْمِنُوا
 بِاللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَبِيبِ الَّذِي
 لَدَيْهِ السُّلُوسُ
 وَالْاَرْضُ لِلّٰهِ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ شَهِيدٌ اِنَّ
 الَّذِيْنَ كَفَرُوْا الْمُؤْمِنِيْنَ
 وَالْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَكُنْ لَهَا
 فَلَاحٌ بَيْنَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ
 وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ اِنَّ
 الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحِ
 لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِيْ مِنْ
 تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ ذٰلِكَ
 الْفَوْزُ الْكَبِيْرُ (البقرة: ۱۷۷)

بڑھتے ہیں جن کی آگ تھی جب کہ
 وہ اس کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے
 اور جو کچھ وہ ایمان والوں کے ساتھ کر
 رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے۔ ان
 ایمان والوں سے انہوں نے عرض کی
 لے انعام لیا کہ وہ اس خدا پر ایمان لائے
 تھے جو بڑی رحمت اور تعریف کے قابل
 ہے جس کی کراماتوں اور زمین کی
 بادشاہت ہے۔ اور اللہ ہم چیز کو دیکھ
 رہا ہے۔ بے شک جن لوگوں نے
 ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں
 پر یہ ظلم توڑا اور توہین کی ان کے لئے
 جہنم کا عذاب ہے، اور ان کے لئے
 جنتی سزا ہے۔ جو لوگ ایمان لائے
 اور نیک کام لئے ان کے لئے جنت
 کے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں

جو مرد اور عورتیں اللہ کا راہ میں مبرا بناتے اور امنامت کا مظاہرہ کرتے ہیں اس
 کے پیغمبروں کی دعائیں انہیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ اس کی رحمت و مغفرت کے مستحق قرار پاتے
 ہیں۔ حضرت نوحؑ کی قوم صدیوں کی کوشش کے بعد بھی جب ایمان نہیں لائی تو انہوں نے
 بددعا کی کہ خدا یا تو اسے صفحہ زمین سے مٹا دے یا اس کا تابع نہیں بنے کہ اسے اتنی رکھا
 جائے۔ لیکن اس کے سامعین چند مردوں اور عورتوں نے حق کی راہ میں ان کا ساتھ دیا ان کے
 لئے دعا فرمائی۔

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ
وَحَسْبُ الْوَالِدَيْنِ اللَّهُ لَا تَزِدُ الظَّالِمِينَ
إِلَّا مَقَابِرًا ۝

اے میرے رب معاف فرما دے مجھے
میرے والدین کو اور جو مومن ہو کر میرے
گھر میں داخل ہے اور ایمان والے
مردوں اور ایمان والی عورتوں کو اور

(نوح: ۲۸) ان ظالموں کی توہمات ہی میں اضافہ فرما دے۔

آپ تصور کر سکتے ہیں کہ ان اللہ کے نیک بندوں اور بندیوں کو جنہوں نے بدترین مخالفین کے درمیان اپنی زندگیاں گزاریں، کن زہرہ گداز حالات سے گزرنا نہیں پڑا ہوگا اور کیا تکلیفیں انہوں نے اپنے دین کے لئے نہیں اٹھائی ہوں گی۔ یہ واقعات اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ ہر دور میں مردوں کی طرح عورتوں نے بھی دین حق کے لئے قربانیاں دی ہیں۔ اس کا ثبوت ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مہد مبارک سے بھی ملتا ہے۔

دین کی دعوت و تبلیغ سے لے کر اسلامی ریاست کے قیام تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے جاں نثار ساتھی بڑے پرخطر اور نازک حالات سے گزرے، طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں اٹھائیں، دوست دشمن بن گئے، خویش و اقارب اجنبی ہو گئے، گائیاں سینے پتھر کھائے، گھوڑے چھوڑنا پڑا، اور جان و مال کی بے پناہ قربانیاں دیں۔ ان تمام مراحل میں مردوں کے دوش بدش عورتیں بھی تھیں۔ دونوں نے مل کر یہ کٹھن راہ طے کی اور دعائیں کرتے ہوئے آگے بڑھتے رہے کہ خدایا ابھی حق ادا نہیں ہوا ہے تو ہمیں معاف کر دے۔ قرآن مجید نے انہیں عفو و درگزر اور جنت کی بشارت دی۔ اس جدوجہد میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شریک تھیں اس لئے یہ بشارت بھی دونوں کے لئے تھی۔

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّي
لَا اُصْنِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ
مِّنْكُمْ مِّثْنَ ذَاكَ اَوْ
اُتٰى بِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ
بَعْضٍ ۚ فَاَلَّذِيْنَ هَا جَرُوْا

ان کے رب نے ان کی دعا قبول فرمائی
کہ تم میں سے کسی بھی عمل کرنے والے کے
عمل کو چاہے وہ مرد ہو یا عورت منائے
نہیں کروں گا تم سب ایک دوسرے
سے جو۔ پس جنہوں نے سفر ہجرت کو چیلنے

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ دُونِهِمْ لَا يَأْتِيهِمْ فِي سَبِيلِهِمْ وَقَتْلُوا وَقَتْلُوا لَكُمْ كَفَرْتُمْ عَنْهُمْ سَيَاتِهِمْ ذُرُّكُمْ ذُحِّلْنَاهُمْ مِنْ جَبْرِ مِّنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ مَن تَوَابَا وَتَنَزَّلْنَا اللَّهُ عَلَيْهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ التَّوَابِ ۝ رَأَىٰ عَزَّازُ

گھروں سے کالے گئے، جو میرے راستے میں تانے گئے اور لٹے اور مارے گئے تو میں ان کے گناہوں کو معاف کر دوں گا اور ان کو ایسے باغوں میں داخل کر دوں گا جن کے نیچے بہریں بہریں ہوں گی۔ یہ اللہ کی طرف سے ان کا بدلہ ہے اور اللہ ہی کے پاس بہترین بدلہ ہے۔

جو مرد اور عورتیں دین کی اس جدوجہد میں اخلاص کے ساتھ شریک رہیں نازک سے نازک مواقع پر اللہ تعالیٰ نے انہیں ثابت قدم رکھا اور سکون قلب سے نوازا۔ اس کے بغیر یہ رادے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کے برعکس جن لوگوں کے دلوں میں نفاق تھا وہ طرح طرح کے دوسووں اور سووہ زیاں کے اندیشوں میں گرفتار ہو گئے۔ وہ اس یقین سے محروم تھے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد کرے گا۔ اسی لئے وہ اس ہمہ میں ساتھ نہیں دے سکے۔ اس کی نمایاں مثال صلح حدیبیہ میں ملتی ہے۔ یہ صلح جن حالات میں ہوئی اور جن شرائط کے ساتھ ہوئی اس سے شروع میں بڑی بے اطمینانی اور بے چینی پیدا ہوئی لیکن اللہ تعالیٰ نے بہت جلد اہل ایمان کے دلوں کو سکون سے بھر دیا چنانچہ انہوں نے اس کا بھرپور ساتھ دیا لیکن منافقین بے یقینی کی دلدل سے نہیں نکل سکے اس لئے ایمان والے مغفرت اور جنت کے سزاوار قرار پائے تو منافقین اور مشرکین پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور وہ جہنم کے مستحق ٹھہرے۔ قرآن مجید نے اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے :-

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرُدَّ أَدْوَاهُ إِيْمَانًا مَّعَ إِيسَائِهِمْ ۖ وَاللَّهُ جُودٌ اَشْفُوتٍ ۚ وَالْأَرْضُ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ لِيَكْذِبَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

وہی ہے جس نے مومنوں کے دلوں میں سکینت نازل فرمائی، تاکہ ان کے اندر پہلے سے جو ایمان ہے اس کے ساتھ ان کا ایمان اور طرح جائے اور زمین و آسمان کے سارے لشکر اللہ ہی کے ہیں اور اللہ علم اور حکمت والا ہے تاکہ مومن مردوں

اور عورتوں کو ایسی جنتوں میں داخل کرے جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی، جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اور ان کے گناہ ان سے دور کرے اور یہ اللہ کے نزدیک بڑی کامیابی ہے اور منافق مردوں اور منافق عورتوں اور شرک مردوں اور شرک عورتوں کو عذاب دے جو اللہ کے متعلق بے برے گمان رکھتے ہیں۔ برائی کی پلیٹ میں وہ خود ہی آکر رہیں گے۔ اللہ کا غضب ہوا ان پر اس نے ان پر لعنت کی اور ان کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے جو بہت برا مکان ہے۔

جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ
يُكَفَّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ
وَكَانَ ذَلِكَ عِندَ اللَّهِ
قَوْنًا عَظِيمًا وَيُعَذِّبُ
الْمُفْسِقِينَ وَالْمُفْسِقَاتِ
الْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ
الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ كُلُّ الشُّرُوكِ
عَلَيْهِمْ وَأَيُّوا الشُّرُوكِ وَغَيْبُ
اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَنَعْنَهُمْ وَاعْدَاؤُهُمْ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا
(الفتح: ۶۴)

ایک جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ آپ اللہ کے ان نیک بندوں کے لئے استغفار فرماتے رہیں۔ اگر ان سے کوئی بھول چوک، لغزش یا اپنے درجہ سے فروتر کوئی عمل سرزد ہو جائے تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف کر دے۔ ارشاد ہے۔

جان لو کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں ہے اور اپنی غلطی کے واسطے معافی مانگتے۔ پورا درمیں مردوں اور مومن عورتوں کے لئے بھی استغفار کرتے رہو۔ اور اللہ تمہاری سرگرمیوں سے بھی واقف ہے اور تمہارے ٹھکانے کو بھی جانتا ہے۔

فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِكُمْ
وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ
وَمَثُورَكُمْ

(محمد: ۱۹)

کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اس سے بڑی سعادت اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ کے پیغمبروں اور اس کے نیک بندوں کی دعائیں اسے حاصل ہوں۔ وہ سرمایہ ہے جس پر رشک کیا جاسکتا ہے اور ہر صاحب ایمان کو رشک کرنا چاہئے۔



تحقیق و تنقید

خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ

(فاروق اعظمؓ کی بے مثال راہنمائی)

ڈاکٹر محمد ذکی

اسلام کے سیاسی نظام کی اساس خلافت پر ہے یعنی اسلامی قوانین کو نافذ کرنے اور امت کے امور کی نگرانی اور اس کی معنائی کرنے کے لئے ایک امیر کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ بتاتی ہے کہ انتہائی نازک لمحات میں بھی مسلمانوں نے اس کے تقاضے پورے کئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کی ذمہ داریاں حضرت ابو بکرؓ نے سنبھالیں۔ صدیق اکبرؓ کے بعد یہ کام حضرت عمر فاروقؓ کے سپرد ہوا۔ انھوں نے جس من و خوبی کے ساتھ یہ کام انجام دیا وہ دنیا پر روشن ہے۔

فاروق اعظمؓ کے شاندار کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ نے خلیفہ کے انتخاب کا ایک نہایت عمدہ اور مناسب حال طریقہ بتا دیا، اس پر جس طرح عمل درآمد ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ ہے اور آج بھی ہمارے لئے مشعل راہ بن سکتا ہے۔

فاروق اعظم اور مسئلہ خلافت

یوں تو اپنے عہد ہی میں حضرت عمرؓ اس مسئلہ پر اکثر سوچتے رہتے تھے کہ ان کے بعد خلافت کا بار کون کون اٹھا سکے گا۔ اس سلسلے میں کئی محفلت پر نظر ڈالتی تھی لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر آپ کسی کے حق میں قطعی فیصلہ نہیں کر پاتے تھے۔ لیکن جب ایک مجموعی غلام فیروز (جس کی کنیت ابو لؤلؤ تھی) نے آپ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپ جلدی بڑھ ہو سکیں گے تو لوگوں کو اطلاع دے کر آپ خلافت کے سلسلہ کو طے کر دیں۔

نامزد کرنے کے بارے میں فاروق اعظم کی رائے

طبری کی روایت ہے کہ جب آپ سے کہا گیا کہ آپ کسی کو اپنا جانشین مقرر کریں تو اپنے فرمایا: میں کسی کو خلیفہ مقرر کروں؟ اگر ابو عبیدہؓ زندہ ہوتے تو میں انہیں خلیفہ مقرر کرتا۔ اگر میرا پروردگار (قیامت کے دن) مجھ سے باز پرس کرتا تو میں جواب دیتا "میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے: ابو عبیدہ اس امت کے امین ہیں۔"

اگر ابو عبیدہ کے آزاد کردہ غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انہیں خلیفہ مقرر کر سکتا تھا۔ اگر میرا رب ان کے بارے میں سوال کرتا تو میں عرض کرتا: میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ عالم اللہ تعالیٰ سے بہت محبت کرتے ہیں۔

پھر کسی نے آپ کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کا نام پیش کیا، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں کیسے اس شخص کو خلیفہ بنا سکتا ہوں جو اپنی بیوی کو (صحیح اور شرعی) طریقے سے طلاق دینے سے عاجز رہا ہو؟ ہمارے خاندان کا تہا رہے (سیاسی) کاموں سے کوئی تعلق نہیں رہے گا میں نے خود اپنے لئے یہ منصب پسند نہیں کیا جو میں اپنے خاندان کے کسی فرد کے لئے اس کی تمنا کروں گا اگر یہ خلافت اچھی ہے تو ہم نے اس (کا خیر و برکت) حاصل کر لی ہے اور اگر یہ بری ہے تو عمر کے خاندان کے لئے ہی کافی ہے کہ اس کے ایک فرد سے اس کا محاسبہ ہو اور صرف اسی سے امت محمدی کے کاموں میں جواب طلب کیا جائے..... مزید فرمایا میں اگر کسی کو خلیفہ نامزد کروں تو (مجھ میرے لئے صحیح ہو گا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (ابو بکرؓ) نے خلیفہ نامزد کیا تھا اور اگر میں کسی کو نامزد نہ کروں تو (مجھ غلط نہ ہو گا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا۔

مجلس شوریٰ کی تشکیل

بہر حال اس وقت کے تمام لوگوں کو مد نظر رکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے یہ طے کیا کہ کچھ اشخاص

آپس میں مشورہ کر کے ایک کو خلیفہ مقرر کر لیں۔ ان چھ حضرات کے نام یہ ہیں: عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، زبیر بن العوام اور طلحہ بن عبید اللہ۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ تمام حضرات خلافت کے اہل تھے اور اس کی وجہ خود انہوں نے ہی بیان فرمادی تھیں، جو یہ ہیں:-

(۱) یہ سب حضرات عشرہ مبشرہ میں شامل تھے، یعنی جنہیں اسی دنیا میں جنت کی بشارت دے دی گئی تھی۔

(۲) آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان سے زندگی بھر خوش اور مطمئن رہے۔

(۳) ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریبی تعلق تھا۔

(۴) یہ اس وقت امت مسلمہ کے سردار اور رہنما تھے۔

عمل درآمد کی صورت

آپ نے تاکید فرمائی کہ میری موت کے بعد اس مشورہ پر عمل درآمد شروع ہو۔ تین دن کے اندر باندہ فیصلہ ہو جانا چاہئے۔ حضرت طلحہؓ اس وقت مدینہ میں موجود نہیں تھے۔ ان کے بارے میں فرمایا کہ اگر تین دن کے اندر آجائیں تو مشورہ میں شریک ہوں گے ورنہ ان کا انتظار نہ کیا جائے۔ اس دوران حضرت مہدیؓ نماز میں امامت کرتے رہیں گے۔ حضرت ابو طلحہؓ انصاری کے سپرد یہ کام کیا کہ پچاس انصار کو لے کر مجلس شوریٰ کو آمادہ کریں کہ وہ کارروائی شروع کر دیں، اور پہرہ دیتے رہیں اور کسی کو اندنہ جانیں دیں، اور ان سے ملنے نہ دیں۔ حضرت مقدادؓ بن اسود اور مہدیؓ بھی اس کام میں مدد کریں گے۔

اختلاف رائے کی صورت میں فیصلہ کس طرح ہو؟

حضرت عمرؓ اس بات کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے کہ انتخاب کے معاملہ میں اختلاف رائے کا امکان تھا اس کا انتظام یہ کیا کر:

(۱) اپنے صاحبزادہ حضرت عبداللہؑ کو شریک مجلس کر دیا کہ وہ مشورہ دے کیس لیکن وہ خلیفہ نہیں بنائے جائیں گے۔ (۲) فیصلہ کثرت رائے پر ہوگا۔ (۳) اگر پانچ متفق ہو کر ایک شخص کا انتخاب کریں اور ایک شخص مخالف ہو تو اس کا سر تلوار سے قلم کر دیا جائے گا۔ (۴) اگر چار متفق ہوں اور دو مخالف ہوں تو دونوں کی گردنیں اڑادی جائیں گی۔ (۵) اگر تین افراد ایک شخص کے انتخاب پر متفق ہوں اور تین افراد دوسرے شخص پر متفق ہوں تو عبداللہ بن عمرؓ شائستہ نہیں جس کے حق میں یہ فیصلہ کریں وہی منتخب کر لیا جائے لیکن اگر ان کے فیصلہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر ان افراد کی حاکمیت کی جائے جن میں عبدالرحمن بن عوفؓ شامل ہوں اور باقی مخالفین کو قتل کر دیا جائے جو ان کے فیصلہ سے انحراف کریں۔

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کا طریقہ کار

حضرت عمرؓ کی تدفین کے بعد فوراً کارروائی شروع ہوئی حضرت طلحہؓ موجود نہیں تھے باقی حضرات کو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے جو ایک اعتبار سے کیشی کے کنوینر تھے جمع کیا۔ اس موقع پر جو اجتماعی فیصلہ انہوں نے کی وہ آپ زمر سے لکھنے کے قابل ہے۔ فرمایا:

”اے لوگو! میری ایک رائے ہے تم اے سنو۔ اس پر غور کر کے جواب دو۔ تم یہ بات سمجھو کہ ٹھنڈے پانی کا ایک گھونٹ ناخوشگوار شیریں شربت سے بہتر ہے۔ تم لوگ رہنا اور پیشوا ہو۔ عوام تمہارے ذریعہ سے ہدایت حاصل کرتے ہیں اور تمہارے علمی مرکزوں میں آتے ہیں تم باہمی اختلاف سے اپنی حالت خراب نہ کرو اور اپنے دشمن کے مقابلے میں اپنی تلواریں نیام میں نہ رکھو دشمن سے مقابلہ کرنے کے بجائے باہمی اختلاف میں نہ پڑ جاؤ ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے ہر قوم و ملت کا ایک سربراہ ہوتا ہے جس کے حکم کو سب تسلیم کرتے ہیں اور اس کے منہ سے کسی کام سے باز آجاتے ہیں۔ تم اپنی جماعت میں سے کسی ایک کو اپنا سربراہ بناؤ تم امن و امان میں رہو گے اور اندھا دھند فتنہ و فساد اور جہان کن گراہی سے محفوظ رہو گے۔ بد نظمی اور امتداد سے بچے رہو گے۔ تم ذاتی اور نفسانی خواہشات سے پرہیز کرو اور انصافی اور تفرقہ اندازی کی زبان نہ استعمال کرو کیوں کہ زبان کا غم تلوار کے زخم سے زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے تم رواداری اور کشادہ دلی سے گفت و شنید کرو اور باہمی رفاہندی سے کوئی فیصلہ نہ کرو کسی فتنہ پرور کی باتوں سے متاثر نہ ہو جاؤ کسی شخص سے رفاہی نہ کی

دہ کرد میں اپنی اس گفتگو کو ختم کرتا ہوں۔ اور اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے مغفرت کلاماں بولے۔
اس پر مہر اور دل نشیں تقریر کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے بیٹا اور سعدؓ نے اپنی مکمل
حمایت کا یقین دلایا۔ البتہ طبری کے الفاظ میں حضرت علیؓ نے اپنا رد عمل ذرا محتاطاً "انفلایں نظر کیا۔"
اب حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے یہ تجویز پیش کی کہ تم میں سے کون اس بات کے لیے برضا و
رضیت تیار ہے کہ اپنے حق (یا امید داری) سے دست بردار ہو جائے اور پھر اس کو یہ حق حاصل
ہو جائے کہ جسے وہ مناسب سمجھے خلیفہ بناوے۔

یہ ایک لاجواب تجویز تھی۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہو گا کہ اس
میں کتنی عمیق حکمتیں تھیں۔

اس بات کو ذہن میں رکھ کر اس وقت خلافت کے پانچ امیدوار تھے۔ حضرت عثمانؓ،
علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ ان میں سے کوئی بھی
خلیفہ منتخب ہو سکتا تھا اور ہر ایک کا ایک نایک حامی مجلس میں موجود تھا۔ اب ان میں سے ہر ایک
کو یہ موقع مل رہا تھا کہ وہ خود اپنی امید داری سے دست بردار ہو کر اپنے کسی بھی آدمی کو منتخب کر سکتا
تھا۔ مثلاً حضرت عثمانؓ خود دست بردار ہو کر اپنے اعتماد کے کسی بھی قریبی فرد کو خلافت سونپ
سکتے تھے۔ وہ چاہے عبدالرحمن بن عوفؓ ہوں یا کوئی اور۔ اسی طرح حضرت زبیرؓ اگر کسی کو چاہے
علیؓ کو خلافت سونپ سکتے تھے یا حضرت علیؓ چاہے تو حضرت زبیرؓ کو بڑی آسانی سے خلیفہ بنا سکتے
تھے۔ یہ تو حضرت سعدؓ کو بھی مل سکتا تھا۔ اس طرح خلافت اپنے خاندان میں آسکتی تھی اور ہونے
والا خلیفہ اس کا ضرور خیال رکھتا جو اس قربانی کو پیش کرتا۔ لیکن اس "سنہری موقع" سے فائدہ اٹھانے
کے لئے کوئی تیار نہ ہوا۔ سب خاموش رہے۔ کیوں؟

وجہ ظاہر ہے۔ خلافت کی ذمہ داریاں سبھا نا یقیناً ایک بہت مشکل کام تھا لیکن کسی کو خلیفہ

۳۰۳ھ طبری — جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہم خلافت کے مستحق ہیں، یہ حق ہیں نہ دیا
گیا تو ہم یہاں سے کہیں دوڑ چلے جائیں گے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لئے کوئی معاہدہ کیا ہوتا تو
ہم اسے ہر حال میں نافذ کرتے۔ آپ نے خبردار کیا کہ ہو سکتا ہے مقررہ حالات بگڑ جائیں اور لواریں بے پیام
ہو جائیں (طبری ۲۰۶) نہیں کہا جاسکتا ان الفاظ کا انساب کہاں تک درست۔

بنانا اس سے کہیں زیادہ مشکل اور نازک معاملہ تھا کیونکہ:

(۱) اگر کوئی رشتہ یا تعلق کی بنا پر بے جا فخر واری سے کام لیتے ہوئے کسی کو منتخب کرتا تو اس کا وبال اسی کی گردن پر ہوتا۔ اس لئے ان بلند اور پاک سیرت والی شخصیات کے بارے میں جانب داری کا گمان تک نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) خود کو خلافت کی امید واری سے الگ کر کے پوری نیک نیتی کے ساتھ کسی کو یہ منصب سپرد کیا جاتا تو بھی غلطی کا احتمال تھا اس لئے کہ مستقبل کی ضمانت کوئی شخص نہیں لے سکتا تھا۔ اب داد دیئے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو جنہوں نے حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے خود کو اس کے لئے پیش کر دیا۔

سب کو یقین ہو گیا کہ جب ایک شخص اتنی بڑی قربانی دے رہا ہے، اپنی مرضی سے خود کو خلافت سے محروم کر رہا ہے۔ تو وہ کسی دوسرے کو ناحق کیوں خلافت سپرد کرے گا؟ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: میں سب سے پہلے آپ کی اس کوشش میں آپ کی تائید کرتا ہوں کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے ”جو اس سرزمین کا امین ہے وہ آسان کا بھی امین ہے“ باقی لوگوں نے کہا ”ہم سب (آپ کو مختار بنانے پر) رضامند ہیں۔“

اور دنیا پر یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے بھی کسی کے ساتھ رعایت نہیں کی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں حضرت علیؓ پر جنہوں نے حضرت عبدالرحمنؓ سے فرمایا: آپ مجھ سے پختہ عہد کریں کہ آپ حق و صداقت کو ترجیح دیں گے اور نفسانی خواہش کی پیروی نہیں کریں گے اور کسی رشتہ دار کے ساتھ رعایت نہیں کریں گے اور قوم کے ساتھ (خیر خواہی کرنے میں) کوتاہی نہیں کریں گے۔“

حضرت عبدالرحمنؓ نے فرمایا ”تم سب بھی پختہ عہد کر دو کہ تم سب مخالفت اور تبدیل ہونے والے کے مقابلے میں میرا ساتھ دو گے اور تمہارے لئے جس شخص کا (خلیفہ کی حیثیت سے) میں انتخاب کروں گا تم اس کو تسلیم کر دو گے میں بھی اللہ سے عہد مستحکم کرتا ہوں کہ میں کسی رشتہ دار سے اس کی رشتہ داری کی وجہ سے رعایت نہیں کروں گا اور وہ مسلمانوں کی خیر خواہی کرنے میں کوتاہی کر دوں گا۔“

اگر حضرت علیؓ کو حضرت عبدالرحمنؓ کی امانت، مویات اور علوم پر یقین نہ ہوتا اور بال برابر بھی شک ہوتا تو ان کے ساتھ تعاون اور ان کی حمایت کا پختہ عہد نہ فرماتے۔

طریقہ انتخاب

حضرت عبدالرحمنؓ کی دست برداری کے بعد اب میدان میں کل چار امیدوار رہ گئے ان میں حضرت عبدالرحمنؓ کو یہ تحقیق کرنا تھا کہ کس کو اکثریت کی حمایت حاصل ہے یا یوں کہہ لیجئے کس کے حق میں ووٹ زیادہ ہیں۔

اس کے لئے انھوں نے تنہائی میں حضرت علیؓ سے کہا کہ لا شبہ اسلام کے لئے آپ کی بہت خدمات ہیں اور آپ خود کو سب سے زیادہ مستحقِ خلافت بھی سمجھتے ہیں تاہم اگر آپ کو خلافت ملے تو پھر آپ کس کو زیادہ حق داسکتے ہیں۔ انھوں نے کہا حضرت عثمانؓ جنکو۔

اسی سوال کا تنہائی میں حضرت عثمانؓ نے یہ جواب دیا کہ وہ حضرت علیؓ کو حق دار سمجھتے ہیں۔ جب یہی سوال حضرت زبیرؓ اور سعدؓ سے کیا گیا تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کا نام لیا۔ اس روایت کی رو سے اب دونوں کا شمار یوں کیا جاسکتا ہے کہ ہر ایک کا ایک ووٹ تو اپنے اپنے حق میں مان لیا جائے گا اس لئے اس کا شمار نہ کیا جائے۔ اب دوسرے نمبر کے ترجیحی ووٹ رہ گئے۔

حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت سعدؓ کے تین ترجیحی ووٹ حضرت عثمانؓ کے حق میں گئے اور صرف حضرت عثمانؓ کا ایک ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں گیا۔

اس اعتبار سے مجلسِ شوریٰ کی اکثریت حضرت عثمانؓ کے حق میں تھی اور یہی عبدالرحمنؓ معلوم کرنا چاہتے تھے۔ ظاہر ہے انھیں بھی اکثریت کے رجحان پر فیصلہ کرنا تھا، اب بات واضح ہو چکی تھی۔ فرض کیجئے اگر وہ اپنا ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں استعمال کر بھی لیتے تو حضرت علیؓ کے حق میں دو اور عثمانؓ کے حق میں تین رہتے یہاں تک کہ اگر حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی عبدالرحمنؓ بن عوفؓ کا ساتھ دیتے ہوئے حضرت علیؓ کے حق میں ووٹ دے دیتے تو بھی دونوں کے ووٹ برابر ہو جاتے اور

۱۔ اب بھی اگر کوئی بجا بلحاظ حضرت عبدالرحمنؓ کی نیک نیتی پر شکرتا ہے تو کٹر کہے وہ حضرت علیؓ سے زیادہ عادلانہ نہیں ہو سکتا۔ ۲۹۵-۲۹۶ ایضاً

اس صحت میں فیصلہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اس کے بعد حضرت مبداء محل نے دائرہ کو ذرا وسیع کیا اور مجلس سے باہر لوگوں کی رائے معلوم کرنا چاہی چنانچہ طبری (۲۹۶) کا بیان ہے :

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ ان راتوں میں گشت کرتے رہے۔ وہ صحابہ کرام اور ان کے سپہ سالاروں اور عزراؤ سے ملاقاتیں کرتے رہے جو اس وقت مدینہ منورہ میں موجود تھے اور ان سے (خليفة کے انتخاب کے بارے میں) مشورہ کرتے رہے۔ وہ تنہائی میں جس کسی سے ملے اس سے یا تو حضرت عثمان (کے خلیفہ ہونے کی تائید کی، یا حضرت علیؓ کے حق میں رائے دی چنانچہ مبداء محل نے خود حضرات علیؓ و عثمانؓ سے کہا کہ میں نے دوسرے لوگوں سے معلوم کیا تو انھوں نے تم دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا نام نہیں پیش کیا۔ پھر مجمع کو خطاب کر کے بھی یہی بات دہرائی کہ تم ان دونوں سے ایک کے حامی نظر آتے ہو یعنی کچھ علیؓ کے کچھ عثمانؓ کے۔ لیکن اس تحقیق سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مسلمانوں کی اکثریت حضرت عثمانؓ کو ترجیح دے رہی ہے۔

اپنے فیصلہ کا اعلان کرنے سے پہلے مبداء محل نے حضرت علیؓ سے سوال کیا :
 ”اے علیؓ! کیا تم میرے سامنے کتاب اللہ، سنت نبویؐ اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے طریقے پر چلنے کا عہد کرتے ہو؟ انھوں نے کہا: ”نہیں۔ بلکہ میں اپنی طاقت اور استطاعت کے مطابق چل کر دوں گا۔“
 اسی سوال کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے کہا: ”ہاں۔“

اس کے بعد مسجد نبویؐ میں عام سلیک کا اجتماع ہوا اس میں بھی حضرت عبدالرحمنؓ نے دونوں حضرات کے سامنے اس سوال کو دہرایا اور دونوں نے یہی جواب دیا۔ اس کے بعد حضرت عبدالرحمنؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور پھر سب نے بیعت کی۔ یہ تیسرا اور مقررہ دن کا آخری دن تھا۔ اسی دن طلحہؓ بھی آگئے، معلوم ہوا کہ لوگوں نے بیعت کر لی ہے تو انھوں نے بھی اختلاف نہیں کیا اور بیعت کر لی۔

اس طرح امت مسلمہ اختلافات کا خاتمہ ہو گئی اور باہمی خویریزیوں سے بچ گئی۔

اس طریقہ کی جامعیت

اس میں شک نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خلیفہ امرو نہیں کیا تھا لیکن صحابہؓ پر یہ بات

سالہ طبری ۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰، ۲۱۱ سالہ طبری ۲۱۲

بھی پوشیدہ نہیں تھی کہ آپ کا رجحان کس کی طرف تھا۔ یوں تو اس سلسلہ میں بہت سی روایات نقل کی گئی ہیں لیکن بخاری کی یہ حدیث کہ: آپ عبد اللہ بن ابوبکر کو بلا کر حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا فرمان مکھوٹا چاہتے تھے پھر آپ نے ضروری نہیں سمجھا اور فرمایا کہ خداوند تعالیٰ ادا اہل اسلام ابوبکرؓ کے سوا کسی کو پسند نہ کریں گے۔ اسے خاص طور پر قابلِ توجہ ہے۔ پھر آخری ایام میں باہر اہل صدیق اکبرؓ ہی کو امام بنایا۔ ان بالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک اعتبار سے آپ نے اپنا جانشین مقرر بھی فرما دیا لیکن بالکل واضح طور پر نہیں اس میں بے شمار مکتبہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس وقت کے ماحول میں صدیق اکبرؓ افضل ترین صحابی تھے اور ان کی موجودگی میں کسی دوسرے کے انتخاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔

دوسری بات یہ کہ آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم حاصل تھا کہ کون آپ کا جانشین ہوگا۔ یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر آپ بالکل واضح الفاظ میں اپنا خلیفہ نامزد فرمادیتے تو پھر اختلاف رائے کے سنگین نتائج نکل سکتے تھے۔ نیز اپنا جانشین مقرر کرنا سنت بن جاتا جس کا غلط استعمال ہو سکتا تھا۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی وفات کے وقت بھی صورت حال کچھ ایسی ہی تھی۔ اس وقت فاروق اعظمؓ کی شخصیت سب میں نمایاں تھی یہاں صدیق اکبرؓ کو مستقبل کے بارے میں یقینی علم نہیں تھا۔ امکان اس بات کا بھی تھا فاروق اعظمؓ کے بارے میں کچھ لوگ اختلاف کر رہے، یا خود حضرت فاروقؓ اختلاف سے انکار کر کے الگ ہو جاتے اور پھر دنیائے اسلام ایک بہترین شخص کی خدمات سے محروم ہو جاتی اس لئے فاروق اعظمؓ کو نامزد کر دینا مناسب اور ضروری سمجھا گیا۔

فاروق اعظمؓ کے زمانے میں حالات بدل گئے تھے۔ اگرچہ متعدد صحابہ موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی لیکن اہلِ توقاروق اعظمؓ ساری ذمہ داری اپنے سر نہیں لینا چاہتے تھے۔ وحی کا سلسلہ منقطع ہو چکا تھا، پھر بھی انھوں نے دونوں طریقوں کو جمع کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں نامزد بھی نہیں کیا اور صدیق اکبرؓ کی اتباع کرتے ہوئے نامزد بھی کر دیا لیکن ایک فرد کو نہیں ایک مختصر جماعت کو۔ یہ صورت دونوں طریقوں کی جامع تھی۔ اس وقت کے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس وقت ایک سے زیادہ ایسے اشخاص موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی، اور جو اپنی سیرت، تقویٰ اور خدمات کی بنا پر مسلمانوں کی حمایت حاصل کر سکتے تھے۔ اگر ان سب کو آزاد چھوڑ دیا جاتا کہ آپس میں جس طرح ہو سکے معاملے کر لیں تو اختلاف اور تصادم کا اندیشہ تھا۔ اس کا اندازہ اس سے

لے ملاحظہ ہو، بخاری، مسند ابی یوسف، حاشیہ زیریں، ۱۷۶۔ اس معنیوں کی دیگر روایات حضرت شاہ ولی اللہؒ نے از اہلِ اتفاق جمع کر دی ہیں۔

لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم کی تدفین کو ابھی تین دن نہیں گزرے ہیں، خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ مجلس شوریٰ کے سپرد ہے، کسی کو مداخلت کی اجازت نہیں، عبدالرحمن بن عوف اپنا فیصلہ سنانے کے لئے موجود ہیں اور ابھی اتنا ہی کہہ پائے ہیں کہ:-

”اے لوگو! باہر آئے ہوئے لوگ اپنے شہروں کی طرف واپس ہونا چاہتے ہیں مگر وہ یہ جانتا چاہتے ہیں کہ ان کا امیر (خلیفہ) کون ہوگا؟“ — کہ سمید بن زید بولے ”ہم آپ کو اس کا حق دہر سکتے ہیں“ عبدالرحمن بن عوف نے کہا: تم کسی دوسرے کا نام پیش کرو، حضرت عائشہ نے حضرت علیؓ کا نام پیش کیا، مقدادؓ نے ان کی تائید کی، ابن ابی اسرح نے حضرت عثمانؓ کا نام تجویز کیا، عبداللہ بن ابی ریح نے ان کی تائید کی، ابو بکرؓ ان حامیوں میں تکرار اور تبلیغ کلامی ہونے لگی، بنی ہاشم اور بنی امیہ آپس میں الجھنے لگے۔ قریب تھا کہ حالات بگڑ جاتے کہ اتنے میں سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا:

”اے عبدالرحمن! آپ جلد فیصلہ کریں اس سے پہلے کہ لوگ فتنہ و فساد میں مبتلا ہوں۔“ انھوں نے کہا: ”میں نے خوب غور و فکر کیا ہے اور لوگوں سے مشورہ بھی کر لیا ہے۔ اس لئے تم لوگ دخل دو۔“ اور پھر نام کا اعلان کر کے اس فتنہ کو دبا دیا۔

کیا یہ طریقہ انتخاب جمہوریت کے منافی ہے؟

جمہوریت میں حزب مخالف کا وجود نہ صرف یہ کہ تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ اس کے وجود کو جمہوریت کی روح تصور کیا جاتا ہے لیکن فاروق اعظم کا رویہ اس معاملہ میں سخت نظر آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اسلام جمہوریت کا علمبردار ہے تو کیا یہ رویہ جمہوریت کے منافی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اختلاف رائے کا تعلق ہے اسلام نے کبھی اس کو ناجائز نہیں کہا بشرطیکہ نیک نیتی کے ساتھ ہو۔ تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں بھی اختلاف رائے ہوتا رہا اور یہ کبھی پابندی نہیں لگائی گئی۔ البتہ اسلام نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ اختلاف رائے کو بنیاد بنا کر امت مسلمہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں اور اس کے لیڈروں کے درمیان اقتدار کی لگشمش برپا ہو جائے۔

یہی مادہ مذکور اختلاف ہے جس کی حضرت فاروق اعظم نے اجازت نہیں دی، اور اس رحمان کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کی۔

عہد فیروز شاہی نظام محمل

(شرعی قوانین کی روشنی میں)

جواب نطفہ الاسلام ایم ۴



ہندوستان کے مسلم سلاطین و ملوک کی بابت یہ کہنا تو خلافتِ واقعہ ہو گا کہ وہ اسلام کے نمائندے، اور اولیٰ ہی کے پوری طرح پابند اور سیاست و حکومت کے دائرے میں اسلامی قوانین پر مکمل طور سے عمل پیرا تھے لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے یہاں عام طور پر شریعت کا احترام اور شرعی قوانین کا پاس و محاذ پایا جاتا تھا۔ ان کی شخصی و دعویٰ زندگی کو صحیح معنوں میں ایک مسلم فرائد و اکی زندگی کی عکاس نہ تھی لیکن اسلامی اقدار کے فروغ اور اسلامی تہذیب و تمدن کی ترقی کے لئے انہوں نے شعوری یا غیر شعوراً طور پر جو خدمات انجام دیں انہیں نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص ان سلاطین کا عہد حکومت کافی اہم اور قابل قدر ہے جن کے بارے میں تاریخی شواہد سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے اور غیر اسلامی رسوم و رواج کو مٹانے اور نظم و نسق و شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی نمایاں کوشش کی۔ اس نقطہ نظر سے دہلی عہد سلطنت (۱۲۰۶-۱۵۲۶) کا جائزہ لیا جائے تو فیروز شاہ تغلق (۱۲۵۱-۱۳۸۸) کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔

سلاطین دہلی میں فیروز شاہ کی شخصیت اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں ہے کہ وہ صرف شخصی زندگی میں مذہب کے احترام اور مذہبی تقاضوں کی تکمیل کا قائل نہ تھا بلکہ سیاست و حکومت کے مختلف شعبہ جات میں بھی وہ شرعی قوانین کو نافذ العمل دیکھنا چاہتا تھا۔ مشہور ماہر مورخ برنی کے خیال میں مسلمانوں کے حقوق کی ادائیگی اور احکام شرعی کے تقاضاؤں میں فیروز شاہ ایک بے مثال سلطان تھا۔ اور اسی دور کے دوسرے مورخ شمس سراج عقیف نے اسی حقیقت کا اعتراف

لے فیضان الدین برنی کے اپنے الفاظ میں ”نوشتہ است وی نویسد من بچو سلطان العہد والزماں فیروز شاہ سلطان“

اس انداز میں کیا ہے کہ فیروز شاہ نے شریعت کو رہنما بناتے ہوئے مشروعات کو نافذ کرنے اور غیر مشروعات کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کئے۔ خود فیروز شاہ نے اپنے رسلے "فتوحات فیروز شاہی" میں اپنے عہد کے کارناموں میں سب سے زیادہ اس پہلو کو نمایاں کیا ہے کہ نظم و نسق کے مختلف شعبوں میں شریعت کے خلاف جو آئین و دستور رائج تھے ان کو ختم کر کے اسلامی قوانین نافذ کئے گئے، محمدانہ تحریکات کا سد باب کیا گیا اور مخرب اخلاق رسوم و رواج پر پابندی عائد کی گئی تاکہ اسلامی روایات کو فروغ حاصل ہو اور مذہبی و اخلاقی قدروں کی جڑیں مضبوط ہوں۔ مزید برآں مذہبی علوم و فنون بالخصوص فقہ اسلامی کی نشر و اشاعت کے لئے فیروز شاہ نے جو کارنامے انجام دیئے وہ خود شرعی قوانین کے نافذ کئے گئے اس کی سنجیدہ کوششوں کا حصہ تھے۔

شرعی قوانین کی روشنی میں فیروز شاہ نے نظم و نسق کے مختلف شعبوں میں جو اصلاحات کیں اس کا سب سے زیادہ اثر شعبہ محاصل پر مرتب ہوا انتظام محاصل میں فیروز شاہ کی اصلاحات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

دراغداد حقوق مسلمانان دایما احکام شرع محمدی بادشاہی دیگر ندیدہ ام" (تاریخ فیروز شاہی، المکتبہ ۱۸۹۱ء، ص ۵۶) نیز دیکھئے ص ۵۴) ۵۴۸ھ شمس سراج عقیف، تاریخ فیروز شاہی، المکتبہ ۱۸۹۱ء، ص ۹۸، ۹۹، ۲۷۳ "فتوحات فیروز شاہی" فیروز شاہ کے کارناموں کا ایک مختصر جامع ریکارڈ ہے جسے خود سلطان نے مرتب کیا تھا، اصلاً اس کا پورا متن عام اشتہار کے لئے "مسجد خاص" کے منارہ پر کندہ کیا گیا تھا بعد میں اسے ایک رسالہ کی صورت میں محفوظ کیا گیا، یہ رسالہ پروفیسر مبداء الرشید کی تصحیح کے ساتھ شعبہ تاریخ، علم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ۱۹۵۷ء میں شائع ہو چکا ہے۔ ۵۴۸ھ فیروز شاہ بدات خود فقہی علوم کا ماہر تھا اور ان کی ترویج و ترقی میں بھی اس نے غیر معمولی دلچسپی دکھائی اس کے عہد میں فقہ کی متعدد تالیفات وجود میں آئیں، ان میں اہم و قابل ذکر فتاوائے تاجاغانی اور فتاوائے فیروز شاہی ہیں۔

(عقیف، ص ۱۹، ۳۹۲، برنی، ص ۵۴۲، ۶۳، ۵۵۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے ریاست علی خاں ندوی "کچھ فتاوائے تاجاغانی کے بارے میں" معارف (اعظم گڑھ) جلد ۵۹، شمارہ ۱۹۴۶ء، ص ۱۸۰-۱۸۱ اور علم السلوک لاسنون، فتاویٰ فیروز شاہی اور عصری مسائل، برہان لدہی، جلد ۹۱، شمارہ ۱۰، جولائی تا اگست ۱۹۵۷ء، ص ۲۷-۳۶، ۲۸، ۲۹،

(الف) شریعت کے متبعہ محاصل کا نفاذ اودان کی تحدید و تحصیل میں شرعی اصول و ضوابط کی پابندی۔

(ب) پہلے سے رائج غیر شرعی محاصل کی مانعیت اور علماء کے مشورے سے بعض نئے محاصل کا اضافہ۔

فتوحات فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی دونوں کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے عال (محصلین) اور دیگر افسران شعبہ کے نام یہ عام حکم جاری کیا تھا کہ بیت المال میں مرث انھیں محاصل کی آمدنی داخل کی جائے جن کی شریعت نے اجازت دئی اور ان محاصل کو قطعاً بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ نہ بنایا جائے جو شریعت سے ثابت نہیں ہیں۔ ان ماخذ میں شریعت کے متبعہ محاصل میں زکوٰۃ، خراج، جزیرہ، خمس غنائم و مغان، غنم و ترکات (غیر مورد شر) کو شامل کیا گیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ فیروز شاہ سے قبل دیگر سلاطین کے دور میں ان میں سے اکثر محاصل کا ذکر ملتا ہے لیکن سلطان کی جانب سے شریعت کی روشنی میں حکومت کے ذرائع آمدنی کا تعین اور اس کے نفاذ پر زور پہلی بار فیروز شاہ کے عہد میں نظر آتا ہے۔ ان محاصل میں سے جن کی تشخیص و تحصیل سے متعلق فیروز شاہ کے ضوابط یا اصلاحی اقدامات معاصر

سیرت فیروز شاہی عہد فیروز شاہی کے اہم تاریخی ماخذوں میں سے ہے۔ اس کے مصنف غیر معروف ہیں لیکن دیباچہ میں مصنف نے بغیر نام ظاہر کئے یہ مراحت کی ہے کہ خود سلطان نے اس کتاب کا لاکر ایا تھا۔ فیروز شاہ کے دور کے سیاسی و تمدنی کارناموں پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ کتاب شرعی قوانین کے نفاذ کے لئے سلطان کی کوششوں کا مفصل جائزہ بھی پیش کرتی ہے۔ اس کا ایک مخطوط اٹھ ٹیلر بلک لائبریری، انجیور (پنڈ) میں محفوظ ہے اور اسی کی ایک نقل مولانا آزاد لائبریری (یونیورسٹی ملکشن) ندیہ اجبار (پلا) مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں دستیاب ہے۔ سلاہ فتوحات فیروز شاہی، محمولہ الاملا سیرت فیروز شاہی، محمولہ الاملا ۱۲۲، مورخ الذکر ماخذ میں ذرائع آمدنی میں شریعت کی پابندی کے ساتھ مصارف میں بھی شرعی اصول پر عمل کی ہدایت کا ذکر ہے۔

تاریخوں میں مذکور ہیں وہ ہیں خراج، مال غنیمت میں بیت المال کا حصہ اور جزیہ۔

اس دور میں خراج کی تشخیص یا اس کی مقدار کی تعیین کے دو طریقے رائج تھے۔ ایک تھا اصل پیداوار سے حکومت کے متعین حصہ کو الگ کر لینا اور دوسرا زمین کی پیدائش اور اس کی پیداوار کے تخمینہ کی روشنی میں حکومت کے مطالبہ کی تعیین بلکہ فیروز شاہ کے دور میں ان میں سے کون سا طریقہ معمول رہتا تھا اس کے بارے میں معاصر مورخین کے بیانات سے دو متضاد صورتیں سامنے آتی ہیں۔ برنی نے پہلے طریقہ کے اختیار کرنے کا ذکر کیا ہے جب کہ عقیف کے بیان سے دوسرے طریقہ پر عمل درآمد ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسانوں (مزارعان) کے تین فیصد شاہ کی عام پالیسی (ان کی آسودگی و خوش حالی کے لئے کوشش) کو مد نظر رکھا جائے تو برنی کا بیان زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اصل پیداوار کے مطابق خراج کی تحصیل میں کسانوں کی بہبود کے پہلو زیادہ نمایاں ہیں، بہر حال طریقہ تشخیص سے متعلق اس اختلافی بیان کے باوجود مورخین کا عام طور پر اس پر اتفاق ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تعیین میں محض قیاس آرائی پر اعتماد کرنے حکومت کے متعین مطالبہ سے تجاوز کرنے اور اس طرح کی دیگر بے مبالغہانہ کوششوں کو منسوخ قرار دیا تھا جو سابق دور میں پائی جاتی تھیں۔ جہاں تک خراج کے تحت وصول کی جاکر والی پیداوار یا قدر رقم کی مقدار کا تعلق ہے اس کی صراحت نہیں ملتی، البتہ فیروز شاہ کا یہ عام اصول تاریخی مآخذ سے ثابت ہے کہ کاشتکار پر خراج کی وہ مقدار عائد کی جائے جسے؟

لے نقد کی اصطلاح میں پہلے کو "خراج مقاسر" اور دوسرے کو "خراج مؤلف" کہا جاتا ہے لہ برنی ص ۱۵۵ عقیف ص ۱۵۴ لے مثال کے طور پر سلطان کی جانب سے تقاضی کی سابق رقموں (جو کسانوں پر ذرا جب الادا تھیں) کو صاف کرنا (عقیف ص ۱۵۴) آپاٹی کی ہوتی ہیں بہرہ پیمانہ اور خود ان سے متعلق بہت سے غیر شرعی محاصل پر پابندی عائد کرنا (مورخان ذکر دونوں مثالوں کی تفصیلات آگے آرہی ہیں) لے برنی، ص ۱۵۵ عقیف نے یہ شہادت پیش کی ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تشخیص کے لئے خواجہ جہاں الدین حنیفہ کو مقرر کیا تھا انھوں نے چھ سال تک ملک کے مختلف علاقوں کا دورہ کیا اور اپنے جائزے کی روشنی میں اس کام کو انجام دیا (تاریخ فیروز شاہی ص ۱۹۷)۔

بلای کی مشقت و پریشانی کے ادا کر سکیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خراج کی یکساں مقدار تمام علاقوں پر لگانے سے بھی بلکہ زمین کی زرخیزی اور کاشتکار کے حالات کے مطابق اس کا تعین ہوتا تھا۔ ویسے فیروز شاہ کے ماقبل دور میں پیداوار کا پانچواں حصہ خراج کا عام معیار تھا، زیادہ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ فیروز شاہ کے دور میں یہ عام معیار باقی رہا ہوگا اور بعض مخصوص حالات میں اس میں کمی و بیشی مل میں آئی ہوگی۔

شرعی قانون کے مطابق مال غنیمت کا چھ حصہ شہر کا جنگ کا حق ہوتا ہے اور بیت المال صرف چھ (دس) کا مقدار ہوتا ہے، لیکن فیروز شاہ کے بیان سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے عہد سے پہلے اس شرعی تناسب کے برخلاف مال غنیمت کا بے حصہ بیت المال کے لئے مخصوص کر لیا جاتا تھا اور غنائم میں صرف چھ تقسیم کیا جاتا تھا۔ شرعی قانون کی یہ خلاف ورزی کس سلطان کے دور میں شروع ہوئی اس کی وضاحت نہیں ملتی۔ البتہ کہ از کم سلطان اتش (۱۲۱۰-۱۲۲۵ء) کی بابت یہ تاریخی ثبوت موجود ہے کہ اس کے دور میں مال غنیمت کی تقسیم میں شرعی تناسب برقرار رہا۔ یہ حال فیروز شاہ نے اس غیر شرعی تقسیم کی ممانعت کی اور یہ حکم جاری کیا کہ غنائم کا چھ حصہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور باقی چھ غائبین کو دیا جائے۔ اس حکم پر عمل درآمد کی مزید تاکید جاح نگر کی ہم میں کامیابی

ملہ برنی نے ان افلاطین اپنے اثرات کو بیان کیا ہے، و از محصول حاصلی کہ رعایا از دل و جان بے کرمی و شغی و شدتی ادا نمائند کفایت کردند و مزارع ان کفازان بیت المال مسلمانان اند غنی و دشمنی در میان نیاوردند۔ (تاریخ فیروز شاہی) نیز دیکھیے حسین الدین اہرود، الشاہد ماہر و موثق تصحیح بر فیض محمد عبدالرشید لاہور ۱۹۶۶ء، مکتوب ۳۷ ص ۱۷۷، فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۷۷، سلطان اتش کے ہم عصر مورخ اور اس کے مددگار شہر فیض قاضی سہاب الدین نے ذکر کیا ہے کہ سلطان اتش کے عہد میں بلخ کی فتح کے بعد جو مال غنیمت حاصل ہوا اس کا پانچواں حصہ سلطان کے خزانہ میں داخل کیا گیا اور باقی چھ حصے غائبین کو دیے گئے۔ جلد دوم ص ۱۷۷۔ اس کے فتوحات فیروز شاہی ص ۱۷۷، بیت فیروز شاہی ص ۱۷۷، شیخ نورالحی، زبدۃ التواریخ، و در لوگراف (مخطوط برٹش میوزیم) ص ۱۵۷، ریسرچ انڈینر، ۶ شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ورق ۶۶ الف

کے بعد اس ہدایت میں ملتی ہے ”چون غنائم بہ بلاد اسلام برسد حکم خدا بر شریعت مصطفیٰ قسمت شود“ (جیب مال غنیمت بلاد اسلام میں پہنچے تو حکم خداوندی اور شریعت مصطفویٰ کے مطابق اس کی تقسیم کی جائے،

اسلام کے نظام محاسن میں جزیرہ اس ٹیکس کو کہتے ہیں جو زمیوں سے انھیں فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھنے کے سبب اور ان کی جان و مال کے تحفظ کے عوض وصول کیا جائے۔ اسلامی قانون کے اعتبار سے ٹیکس صرف انھیں زمینوں پر عائد کیا جائے گا جو فوجی خدمت کے قابل ہوں اور ادائیگی کی وسعت رکھتے ہوں۔ اور اس کی شرح اور ایٹمی زمیوں کی مالی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔ مہندوستان میں قانون جزیرہ کا نفاذ سب سے پہلے محمد بن قاسم کے دور میں شروع ہوا۔ اس نے سندھ کی فتح کے بعد وہاں کے ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور جزیرہ کی عام شرح کے مطابق امیر متوسط اور اعلیٰ طبقہ پر بالترتیب ۲۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم عائد کئے۔ لیکن مہندوستان میں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت کے قیام کے بعد اس ٹیکس اور اس کی تفصیل کے طریقہ کار کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ مزید یہاں بعض تاریخی ماخذ میں لفظ ”جزیرہ“ عام ٹیکس، خراج یا بائع کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کی نوعیت غیر واضح ہو کر رہ گئی ہے۔ تاہم فیروز شاہ کے دور میں اس محصول سے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس نے اسلامی قانون کے مطابق

۱۔ الشاہ، جامعہ و محرو بالامکتوب، ص ۲۳۲، ۲۳۳
۲۔ جزیرہ سے مستثنیٰ لوگوں کے زرو میں عورتیں، بچے، اندھے، پاچہ، انکار، ذریعہ، نادار و مساکین، معابد کے خدام اور درباریان شامل ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے المولبدین، کتاب الخراج، مطبوعہ لیر، مصر، ص ۲۲۲
۳۔ ابوالحسن علی المادودی، الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۵-۱۲۶، برہان الدین علی الرفعیانی، البدایہ، مکتبہ، ص ۱۲۵، جلد ثانی، ص ۵۷، رشید محمد علی کوٹلی، تاریخ ہند، (انگریزی ترجمہ، تلخیص) گیارہ ادوار و ایات دلی، ص ۱۶۵-۱۶۷، ص ۱۷۵، عبدالحکیم محمد رفیع، دستور الامیاب فی علم الحساب، اردو گران (مخطوطہ رضاشاہی، ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، صدقہ، ۱۳۵ھ) میر حسن بخاری، فوائد لغویہ و لغویہ، ص ۱۷۵-۱۷۶، ص ۱۲۶، امیر خسرو، تذکرۃ السعدین، علی گڑھ، ۱۹۱۴ء، ص ۲۵

اسے نافذ کرنے کی کوشش کی۔ اور اس کی شرح عام روایتی انداز سے مہٹ کر رائج الوقت
 سک کے مطابق امیر متوسط اور ادنیٰ درجہ کے ذبیہوں کے لئے با ترتیب ۴۰، ۲۰ اور ۱۰ تنکہ متین
 کا جزیرہ کے سلسلہ میں فیروز شاہ کا ایک اہم اقدام یہ بھی تھا کہ اس نے برہمنوں کو بھی اس کی
 ادائیگی کا پابند قرار دیا جو پہلے کے ادوار میں اس سے مستثنیٰ تھے لیکن یہ بات کہ کس سلطان کے
 عہد میں برہمنوں کو یہ رعایت دی گئی نہ تو معاصر مورخ عقیف (جنہوں نے فیروز شاہ کے
 دور میں ان پر جزیرہ عائد کئے جانے کا ذکر کیا ہے) اس کی وضاحت پیش کر کے اور نہ دیگر
 مؤرخین کے بیانات میں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ دوسری جانب یہ بھی قابل غور ہے کہ محمد بن قاسم
 جس نے سب سے پہلے سندھ کے ہندوؤں پر جزیرہ نافذ کیا تھا کے دور میں اس طرح کا کوئی امتداد
 تاریخی اخذ سے ثابت نہیں ہے جب کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہاں کے (منقوج) باشندوں میں برہمنوں
 کی بھی خاصی تعداد بھی شامل تھی۔ بہر حال عقیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے سابق ادوار میں
 برہمنوں کی استثنائی حیثیت پر غور و فکر کے لئے علماء و مشائخ کی ایک مجلس منعقد کی اور یہ خواہش
 ظاہر کی کہ برہمنوں کو اپنے ہم مذہبوں میں جو مقام حاصل ہے اور عام معاشرہ میں ان کے جو
 حالات ہیں ان کو مد نظر رکھا جائے۔ حائرین مجلس نے یہ متفقہ رائے پیش کی کہ شریعت کا رو
 سے برہمن اس رعایت کے مستحق ہیں اس لئے ان پر جزیرہ عائد کیا جانا چاہئے۔ فیروز شاہ
 نے اس فیصلہ کی روشنی میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت ختم کر کے ان پر جزیرہ عائد کیا اور اس
 اقدام کے خلاف دہلی کے ہندوؤں کے احتجاج کے باوجود اس فیصلہ میں کوئی تبدیلی نہ کی گئی۔

۱۔ نوامات فیروز شاہی ۱۶۹۶، سیرت فیروز شاہی ۱۱۵۱، عقیف ۲۸۲-۲۸۳، ۱۶۲-۱۶۳ برنی (۱۵۵۵) نے
 جزیرہ دھران کی ایک ماہہ تحصیل کا ذکر کیا ہے۔ عقیف ۲۸۲-۲۸۳، عقیف (۱۵۵۵-۲۸۳)
 کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان کے فیصلے میں تبدیلی نہ آکر دہلی کے ہندوؤں نے برہمنوں کی جانب سے
 جزیرہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اور اس طرح یہ تھیں تمام ہوا لیکن ایک پیرائے رخ کی تفصیلات سے ثابت ہوتی ہے کہ
 یہ فیروز شاہ سے پہلے بھی جزیرہ وصول کیا جاتا تھا اور ہندو آبادی اس ممنوع سے مانوس اس لئے کہ دہلی کے ہندو
 خاصہ جزیرہ کے خلاف ہرگز متحرک نہ ہوئے بلکہ برہمنوں پر جزیرہ عائد کئے جانے کے خلاف تھے۔

البتہ جب برہمنوں کے لئے مقدار جزیرہ میں تخفیف کی درخواست کی گئی تو سلطان نے اسے منظور کرتے ہوئے ان کے حق میں یکساں طور پر فی نفع پچاس جیتل والے ٹکڑے دیں مگر مقرر کیا کہ فیروز شاہ نے قبل برہمنوں کو جزیرہ سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا، عقیف کی عدم وضاحت کے سبب اس کا قطعی جواب دینا مشکل ہے۔ بظاہر اس کی تلوین بھی کی جاسکتی ہے کہ انھیں خاص مذہبی طبقہ قرار دے کر یا معابد کے خدام میں شامل کر کے جزیرہ سے استثناء کا مستحق قرار دیا گیا ہو گا لیکن مہد فیروز شاہی کے عمار کی بابت یہ قطعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کا فیصلہ اس نکتہ پر مبنی تھا کہ برہمن اپنی سیاسی و سماجی مصروفیات اور معاشی حالات کے لحاظ سے خالص مذہبی طبقہ میں شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں اور نہ معابد کے ان خدام میں شامل کئے جاسکتے ہیں جن کا گندہ بسر نذرانہ و خیرات پر منحصر تھا۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ فقہاء عام طور پر برہمن اور مذہبی پیشواؤں اور عبادت گاہوں کے خادموں کو جزیرہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ مراحت بھی کرتے ہیں کہ اگر اس طبقہ کے لوگ محض مذہبی امور کی انجام دہی کے لئے وقف نہ ہوں بلکہ معاشرتی زندگی کے دیگر تقاضوں کو بافضل ملاحظہ پورا کرتے ہوں تو یہ جزیرہ سے مستثنیٰ نہ کئے جائیں گے، اسی طرح اگر انھیں فراخی حاصل ہو اور ان کا ذریعہ معاش محض خیرات نہ ہو تو بھی جزیرہ سے استثناء کے مستحق نہ ہوں گے۔

۱۷ عقیف، ص ۲۸۔ ایک میاری ٹکڑہ ۶ جیتل کے برابر ہوتا تھا۔ پچاس جیتل کا ٹکڑا اس سے کمتر تھا اس کے مطابق جزیرہ عائد کرنا برہمنوں کے حق میں ایک فرید رعایت تھی۔ حنفی مسلک کے مطابق مالی اعتبار سے ذیوں کو تین طبقوں میں تقسیم کر کے ایک مستثنیٰ تناسب کے ساتھ جزیرہ عائد کیا جائے گا۔ شافعی و مالکی فقہاء کے نزدیک مقدار جزیرہ کی تینیں امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہوگی، امام مالک کے نزدیک جزیرہ کی کوئی "اقل" یا "اکثر" مقدار نہیں ہے جب کہ امام شافعی کی رائے میں جزیرہ ایک دینار سے کم نہیں ہونا چاہئے۔ بہر حال ان دونوں کے نزدیک یہ بھی قطعی تقسیم ضروری نہیں ہے اور امام اپنی صوابدید کے مطابق تمام جزیرہ نشین برہمنوں کی یکساں مقدار بھی مانگ سکتا ہے (الہدایہ جلد ثانی ص ۵۰۱-۵۰۲، المباحث ص ۱۳۷)۔

۱۸ الہدایہ جلد ثانی ص ۵۰۲، ابن کثیر، المحملہ لا ص ۵۰۲

نظام عوامی میں فیروز شاہ کی اصلاحات کا دوسرا اہم پہلو ان ٹیکسوں کو منسوخ قرار دینا تھا جو اسلام کے معروف محاصل میں شامل نہیں تھے لیکن دہلی سلطنت کے ذرائع آمدنی میں داخل تھے ان میں سے بعض محاصل ممکن ہے مسلم دور حکومت کی پیدوار رہے ہوں لیکن اکثر و بیشتر ہندوستان کی قدیم حکومت کی یادگار تھے۔ فیروز شاہ نے عملاً شائع و قضاۃ سے ان کی شرعی نوعیت معلوم کی ان کے اس فتویٰ کی روشنی میں کہ تمام غیر مشروع ہیں سلطان نے ان محاصل کی معافی کا اعلان کیا اور ان عمال کو موجب سزا قرار دیا جو ان معاف شدہ ٹیکسوں کی تحصیل کا ذریعہ بنیں۔ عقیق نے فیروز شاہ کے معاف کردہ ٹیکسوں کی تعداد صرف چار بتائی ہے لیکن دیگر آخذ کی مدد سے ان کی تعداد ۲۹ متعین کی جاسکتی ہے۔ ان کی فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں زیادہ تر وہ ٹیکس شامل تھے جو شہروں اور قصبوں میں خرید و فروخت کی مختلف اشیاء پر ماند کئے جاتے تھے یا معمولی درجہ کے اہل صنعت و حرفت سے وصول کئے جاتے تھے۔ اسی لئے بعض کتابوں میں ان ٹیکسوں کو مجموعی طور پر "مخراج محترقہ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن ان میں بعض ایسے محاصل بھی تھے جو خالصتہً گسانوں اور دیہات کے لوگوں

سے قدیم ہندوستان کے ثانوی تاریخی آخذ کی مدد سے دو درجوں میں عائد کئے جانے والے ٹیکسوں کا مواد ہے۔ فیروز شاہ کے معاف کردہ محاصل سے کیا جانے تو دونوں کی مماثلت بخوبی واضح ہو جائے گی اس طرح کا ایک مفید مطالعہ دور جدید کے سورج ایشیائی حسین قریشی نے پیش کیا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں ان کی مشہور کتاب "آئینہ منظر العین" آن سلطنت دہلی، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۲۴۲-۲۴۴، قیوہات ۵، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲، عقیق ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰،

سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ مسلم دور حکومت میں تمام اس طرح کے ٹھیکوں کے معاف کئے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ مگر یہ مختلف بادشاہوں کے عہد میں یہ معاف شدہ ٹھیکس مختلف ناموں سے موسوم کئے گئے ہیں لیکن مجموعی طور پر ان کی نوعیت میں کافی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔

فیروز شاہ کے نظام محاصل کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ ایک جانب اس نے شریعت کے مسلمہ و مقررہ محاصل کے علاوہ باقی تمام پر پابندی عائد کی دوسری جانب علماء کے شعور سے بعض نئے محاصل عائد کئے اور اس طرح فقہ اسلامی کے اجتہادی پہلو کو نمایاں کیا۔ فیروز شاہ نے رفاہ عام کے بہت سے کام انجام دیئے تھے متعدد نہروں کی تعمیر انھیں کاموں کا ایک حصہ بنائے آباد شدہ شہروں میں دیہاتی کی سہولت کے علاوہ یہ نہریں آبپاشی کے لئے بھی بہت مفید ثابت ہوئیں۔ معاصر مورخین کے بیان کے مطابق ان کی وجہ سے مزدور و آرمی کی پیداوار میں کافی اضافہ ہوا اور بنجر و پکار زمینوں کو قابل کاشت بنانے میں بھی مدد ملی۔ فیروز شاہ نے ان نہروں کے ذریعہ آبپاشی کرنے پر کچھ محصول عائد کرنا چاہا۔ اس کے لئے علماء و قضاة سے شعور طلب کیا۔ انھوں نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا کہ نہروں کی کھدائی میں محال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والا

علاہ فیروز شاہ کے دور میں تعمیر کی جانے والی بہت سی نہروں میں رفع خالی اور راجپوتانہ نام کی دو نہریں خاص طور سے قابل ذکر ہیں پہلی دریائے سندھ کے کنارے نکلی گئی تھی اور اس کا مابین ۸۸ میل (تقریباً ۱۶۰ میل) تھی اور دوسری جتنا اسے اوپر دونوں دلی کے قریب فیروز شاہ کسا بلوکرہ نے شہر دلی فیروز آباد (موجودہ فیروز شاہ کوٹلہ) و حصار پروردہ سے اسٹیک لکھیں۔ اس موضوع پر تفصیلات کے لئے دیکھئے برقی ص ۵۶، عقیفہ، ص ۲۱-۲۲،

یعنی ابن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، مکتبہ ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۰-۱۳۱، و قاسم مہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ، لوک نشور، جزا اول، ص ۱۴

علاہ قضاوٹے فیروز شاہی (ص ۸۸ ب) میں سرکاری مصارف سے نہروں کی تعمیر پر بعض سوالات و جوابات منقول ہیں۔ علاہ برقی و عقیفہ و دونوں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ ان نہروں کی بدولت زراعت کو ترقی ہوئی اور اس کے بغیر سے نہروں کے کنارے بہت سے نئے گاؤں آباد ہوئے اور ان کے آس پاس زمین کاشت و چوپاشی سے خلیفہ تھارا برقی، ص ۵۶-۵۷، ۱۲۶-۱۳۰

سے ”حق شرب“ کے طور پر یہ اداکار دسواں حصہ حاصل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ سلطان نے اس فیصلہ کی روشنی میں ”حق شرب“ عائد کیا اور اس کی آمدنی کو اٹاک میں داخل کر کے عساکر و شائع کی بہبود کے لئے مخصوص قرار دیا۔ بعض جدید مورخین نے فیروز شاہ کے اس اقدام پر تھوہ کرتے ہوئے یہ رائے پیش کی ہے کہ سلطان نے ان نہروں کی تعمیر اپنے ذاتی فائدے کے لئے ہی کرانی تھی ای لئے ان سے حاصل ہونے والے ٹیکس کو اپنی اٹاک کا ایک حصہ قرار دیا یہ اور بات ہے کہ اسے علماء کے لئے وقف کیا۔ لیکن کسی واضح ثبوت کے بغیر اور پھر اس دور کے سیاسی ڈھانچہ کی روشنی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ سلاطین کی کوئی ذاتی ملکیت یا جائداد ہوتی تھی یا ”مجیب خاص“ کے نام سے ان کا کوئی اپنا فائدہ ہوتا تھا۔

جہاں تک سرکاری نہروں سے آبپاشی پر محصول عائد کرنے کی بابت علماء کی مذکورہ رائے کا تعلق ہے اسلام کے ابتدائی دور میں اس کی کوئی علی یا قانونی نظیر نہیں ملتی۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ بیت المال کے وسائل سے نہروں کی تعمیر کا سلسلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں شروع ہوا جو بعد میں بھی جاری رہا۔ لیکن ان نہروں سے آبپاشی پر کسی محصول کا ذکر نہیں ملتا بلکہ اس امر سے کہ ان نہروں سے سیپنی جانے والی عشری زمینوں کی پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا تھا یہ واضح ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ یہ زمینیں آبپاشی کے محصول سے مستثنیٰ تھیں۔ اس لئے کہ محصول عائد کئے جانے کی صورت میں زکوٰۃ کی شرح کل پیداوار کا

لے فقہی عام اصطلاح میں ان نہروں سے جو کسی کی ذاتی ملک میں ہو دوسرے افراد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا جو حق حاصل ہوتا ہے اسے ”حق شرب“ کہا جاتا ہے۔ مورخ نے یہاں اسے محصول آبپاشی یا ایمانہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ۲۵ ص ۱۲۹-۱۳۰ ۳۵ دیکھئے اشتیاق حسین قریشی، حوالہ بالا، ص ۲۴۲-۲۴۳۔ ۳۵ ابن عبدالحکم، کتاب فتوح مصر و اعتبارہ، لیدن، ۱۹۲۶ء، ص ۱۵۱، ۱۶۲-۱۶۶، احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۱-۲۶۲، علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، دار المعنفین۔ اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء، حصہ دوم، ص ۸۰-۸۱۔

بیسواں حصہ نصف عشر ہوئی۔ فقہ کے قدیم ماخذ میں نہروں کی تعمیر اور ان سے استفادہ کے حقوق کے مسائل تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن آبپاشی پر محصول کا کوئی سبذیر بحث نہیں آیا۔ جیسے یہ مسئلہ درحقیقت فقہی نقطہ نظر سے اہم جزیئہ کے تحت آتا ہے کہ کیا حکومت کو شریعت کے تشبیہی مسائل کے علاوہ نئے مسائل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے متعدد فقہاء اور محققین اسلام نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اور اسے رائے عامہ کی بجائے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی یا اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لئے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مالی رصا کرنے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عائد کرنے کی مجاز ہوگی۔ اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے عام طور پر اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالت عامہ کا اہتمام، جہاد کی تیاری، دفاعی مصارف اور قیدیوں کی

سلہ اسلام کے قانون حاصل کی دسے عشری زمین کی سنبھالی اگر بارش کے پانی یا آلاب اور یا دہر کے ذریعہ اذیکسی منت و مصارف برداشت کئے کی جائے تو اس کی پیداوار پر عشر درواں حصہ اور اگر سنبھالی میں محنت مشقت اور مالی مصارف دیکار ہوئے ہیں تو اس پر نصف عشر بیسواں حصہ واجب الادا ہوگا۔

سلہ اسلام کے ابتدائی دور میں اور فقہاء متقدمین کے یہاں اس مسئلہ کے عدم ذکر کی وجہ نظر یہی معلوم ہوتی ہے کہ بنیادی طور پر ریاست کی ذمہ داری ہے کہ بیت المال کے ذرائع آمدنی سے عوام کی فلاح و بہبود کے کام انجام دے اور مستحقین کی ہے کہ رفای کاموں سے استفادہ پر کوئی مالی معاذ فرمے الا ان کہ مزید دساک کی فراہمی ناگزیر ہو چلے اس دور میں چونکہ بیت المال کو وسعت حاصل ہی اس لئے فکری و عملی طور پر آبپاشی پر محصول کا مسئلہ سامنے نہیں آیا۔ سلہ مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام محمد بن عبدالمطالع دارالعربیہ بیروت ۱۳۹۵ھ المجلد التاسع والعشرون، ص ۱۸۵، ابن خزم، المحلی، اذکار الطباۃ المصریہ، مصر ۱۳۲۸ھ، الجزء السادس، ص ۱۵۷، محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مطبعہ دارالکتب النواہر، ۱۳۵۲ھ الجزء الثانی، ص ۱۷۲، ابن ہشیم بن مویٰ، کتاب الاضواء، مطبعہ المنار، مصر ۱۳۹۵ھ، الجزء الثانی، ص ۲۹۶، محمد بن ابی ہشیم الرضی، المبسوط، مطبعہ السعادت، مصر ۱۳۵۲ھ الجزء العاشر، ص ۱۸۹، محمود بلا ص ۱۸۹، السہلیہ جلد ثانی، ص ۵۲، ابن عابدین الشافعی، رد المحتار علی المدخلات، دارالطباۃ المصریہ، ۱۳۵۲ھ الجزء الثانی، ص ۵۶۔

ربانی کے لئے فدیہ کی ادائیگی کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ان ضروریات کا دائرہ عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے امور تک بھی وسیع کیا جاسکتا ہے اور ان کی انجام دہی کے لئے نئے محاصل عائد کرنے کے حق میں بھی وہی طرز استدلال اختیار کیا جاسکتا ہے۔ جو دفاعی ضروریات کے مسئلہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ملک کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کا فی حد تک اس کی معاشی تعمیر و ترقی اور عوام کے اقتصادی حالات کی بہتری سے وابستہ ہے۔ یہاں یہ ذکر ہیئت سے غلطی نہ ہوگا کہ فتاویٰ فیروز شاہی اور اسی دور میں مکمل کی گئی ایک دوسری کتاب انتشار ماہرہ سے قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ حکومت کی جانب سے نئے محاصل عائد کرنے کا مسئلہ نہ صرف فیروز شاہی میں کچھ مہندوستانی علماء کے غور و فکر کا موضوع نہ تھا اور اس سے اہم یہ کہ علماء اپنے طرز استدلال اور نتائج میں مذکورہ فقہار سے کچھ مختلف نقطے، زمیں، حق شرب، کئے مسئلہ میں علماء کے بحث و مباحثہ کی تفصیلات نطفہ کی وجہ سے یقینی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ اس مسئلہ پر ان فقہاء خیال کے وقت علماء کے ذہن میں ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے دہلی سلطنت کے موجودہ ذرائع آمدنی کے عدم کفایت اور مزید وسائل کی فراہمی کا پہلو تھا یا کوئی اور لیکن اس سے انکار

اس کی جانب اشارہ مشہور سیاسی حکمرانوں کے اس خیال سے ملتا ہے کہ شہرہ کی فصیل بندی اور ساجد و نہروں کی تعمیر و مرمت کے مسئلہ میں حکومت مقامی باشندوں سے جسمانی و مالی خدمات حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ بیت المال کی موجودہ آمدنی ان مصلوب کی متحمل نہ ہو سکے (الانعام السلطانیہ ص ۲۱۲) لہٰذا یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ معاشی ترقی کا اہتمام بھی فی الغبہ ریاست کی گوناگوں ذمہ داریوں میں داخل ہے اس لئے خود اس ذمہ داری کی تکمیل میں (خواہ یہ منگامی مزدورت میں داخل ہو یا نہ) اگر ریاست کو مزید وسائل درکار ہوں تو نئے محاصل کے ذریعہ بقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ریاست کی معاشی ذمہ داریوں اور اس کے تقاضوں پر محققانہ بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے پروفیسر محمد فہات الد صدیقی کی محرکۃ الآراء کتاب "اسلام کا نظریہ ملکیت" مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۷ء ص ۳۹۱-۴۵۲

۱۱۔ فتاویٰ فیروز شاہی، مولہ بلا، ورق ۲۱۸ ب - ۲۱۸ الف انتشار ماہرہ و محولہ
۱۲۔ متوبہ ۲۰ - ۲۱

Accession Number:

84703

Date: 20.6.81 ۲۱

نہیں کیا جاسکتا کہ نہروں کی تعمیر کے کثیر مصارف ان کی وجہ سے زراعت کی غیر معمولی ترقی اور سرکاری اخراجات سے چلائے جانے والے دیگر مختلف النوع رفاہی ادارے کے ضرور علماء کے پیش نظر رہے ہوں گے۔

ادھر کی تفصیلات سے فیروز شاہ کے نظام محاصل کے جو پہلو نمایاں ہوتے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ ان سے شرعی قوانین کی روشنی میں نظم محاصل کو ترتیب دیا۔ اس شعبہ میں پیشرو سلاطین کے عہد سے جو غیر اسلامی دستور و قوانین رائج تھے ان کو ختم کیا اور شرعی ضوابط کے نفاذ پر زور دیا۔ فیروز شاہ کے یہ اصلاحی اقدامات نظم و نسق اور شریعت میں نفاذ پیدا کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ اقدامات اس لحاظ سے نہایت اہمیت کے حامل ہیں کہ یہ اس دور میں ظہور پذیر ہوئے جب کہ معاصر مورخ اور سیاسی مفکر اصول حکمرانی سے متعلق اپنی کتاب ”قائدانی جہاندانی“ میں اس خیال کی ترجمانی کر رہا تھا کہ اس وقت نظام حکومت شریعت کے مطابق نہیں چلایا جاسکتا۔ فیروز شاہ کی یہ کوشش اور مہم ثابت ہوئی ہوتی اگر اس نے عام نظم و نسق میں نرمی کے بجائے کچھ سختی کا مظاہرہ کیا ہوتا تو حکومت کے کل پرزوں کو مضبوطی کے ساتھ منظم کیا ہوتا۔

فیروز شاہ کی اصلاح کا دوسرا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ چاہے شرعی قوانین کے نفاذ کا مسئلہ ہو یا اس دور میں رائج غیر شرعی رسم و رواج پر پابندی عائد کرنے کا ال نے علماء کا تعاون حاصل کرنا ضروری سمجھا اور ان کے مشورے کی روشنی ہی میں علیٰ قدم اٹھایا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ نظم و نسق کے نئے مسائل پیش ہوئے تو اس نے معلم علماء کی اجتہادی فکر کو بھی دعوت دی اور مسدود مسائل ان کے اجتماعی غور و فکر کے نتیجے میں جو مفقہ رائے سامنے آئی اسی پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھی، علماء نے دھرم یہ کہ عام مسائل میں شریعت کے نقطہ نظر کو واضح کیا بلکہ نئے مسائل پر بھی خیال کرتے وقت مجتہدانہ فکر کو بھی استعمال کیا، خود سلطان کے حکم سے مرتب کئے جانے والے فتاویٰ فیروز شاہی میں مذکور متعدد استفادہ فتویٰ کی شہادت دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ چودھویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں علماء کی اجتہادی فکر نے صرف زندہ تھی بلکہ سرگرم عمل بھی تھی۔

فیروز شاہ کے رفاہ عام کے کاموں میں مدارس و کتب اور خانقاہوں و مہمان خانوں کی تعمیر و بحالی کے انسداد اور غریب لوگوں کی ندادی کے انتظام کے لئے مستقل شعبوں کا قیام شامل ہے جن کی تفصیلات ایک علیحدہ مضمون کی لائق ہیں۔

قرآن اور سائنس

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم سائنس بار بار پیش آنے والے مشاہدات و انکشافات کو انسانی زبان میں مربوط انداز میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ اور اصولی طور پر اپنے طریقہ کار (Method) کے لحاظ سے مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ان تجربات و مشاہدات کی روشنی میں سائنسدان کوئی نتیجہ (Inference) اخذ کرتا ہے۔ علم کی تعریف اور طریقہ کار کی روشنی میں یہ حقیقت آغاز ہی میں طے ہو جاتی ہے کہ یہ علم عالم مشاہدہ (Phenomenal or Physical world) تک ہی محدود ہے اور مابعد الطبیعیات (Metaphysical and Naumeral world) کے حقائق سے اس کو سروکار نہیں۔ سائنس بذاتِ خود مابعد الطبیعیات کے بارے میں کوئی رائے قائم نہیں کر سکتی کیوں کہ یہ اس کے دائرہ کار اور رسائی سے باہر ہے۔

سائنس کے سلسلہ میں دوسرا قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ یہ ایک نامکمل علم ہے۔ حقائق کی گہرائی تک پہنچنے کے معاملہ میں یہ ابھی تک ابتدائی مرحلہ میں ہے۔ بے شمار سائنسی حقائق جو آج سائنس جدید کے جزو و لایفک کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا ماضی قریب میں کوئی نام تک نہ جانتا تھا۔ مثال کے طور پر ایٹم (Atom) اور اس سے بھی چھوٹے ذرات (Sub atomic particles) یعنی الیکٹران، پروٹان، نیوٹران وغیرہ۔ نیز بہت سی اشیاء کی خوردبینی تفصیل سے دینائے سائنس ابھی چند سال قبل تک نامعلوم تھیں۔ علاوہ بریں بہت سے سائنسی کشفے جن کا

اس معنوں میں صرف طبیعیاتی (Physical) اور قدرتی (Natural) سائنس کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ علومِ عمرانیات (Social Sciences) اور علمِ نفسیہ (Psychology) وغیرہ سے کوئی تعلق نہیں کیا گیا ہے۔

تصور تک محال تھا آج دنیا بھر پچیسم سر سے دیکھ رہی ہے۔ مین ممکن ہے کہ مستقبل میں ان حقائق کی ناقابل تردید توجیہ کی جا سکے۔ اس لئے مابعد الطبعی عقائد کی نفی کرنے والے سائنسدانوں کو سائنس کی حدود کا بھی خیال رکھنا چاہئے اور اس کی عدم تکمیل کا بھی۔

یہاں سائنس اور فلسفہ کے فرق کو سمجھتے چلنا بھی ضروری ہے۔ بعض حضرات ان دونوں کو غلطاً ملط کر دیتے ہیں۔ ایک تو ہیں سائنسی حقائق (Scientific facts) دوسرے ہے ان کی فلسفیانہ توجیہ (Philosophical interpretation)۔ سائنسی نظریات (Scientific theories and hypotheses) سائنس کے فلسفیانہ نقطہ ہائے

تقریباً جب۔ انہی حقائق (Scientific facts) تجربات و مشاہدات سے اخذ کردہ مسلم الثبوت حقائق (Proved facts) ہیں۔ مثال کے طور پر کھانے والا ناک (Sodium Chloride or table salt) اپنی کیا دیامیت کے لحاظ سے سوڈیم اور کلورین

کا مرکب ہے اور کاسٹک سوڈا اور نمک کے تیزاب (Hydrochloric acid) کے تعامل سے وجود میں آتا ہے اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کیوں کہ کاسٹک سوڈا اور نمک تیزاب جب بھی اپنے مخصوص حالات و ترتیب میں ملائے جاتے ہیں تو کھانے کا نمک لازماً بنتا ہے۔

مزید برآں نمک کی کیا دیامیت کے ذریعہ سوڈیم اور کلورین کو الگ بھی کیا جاسکتا ہے گویا مثبت و منفی دونوں طریقوں سے ایک ہی تجربہ برآمد ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نیوٹن کاکشش ثقل کا نظریہ۔

آن اسٹائن کا نظریہ اضافیت۔ ہالگن کی ایٹم تھیوری۔ روشنی کی توانائی تھیوری۔ ڈارون کا نظریہ ارتقاء وغیرہ تمام نظریات کی حیثیت ہنوز مقلد ثبوت ہے۔ ان کے بارے میں زیادہ سے

زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی حد تک حقیقت کے قریب اور قرن قیاس ہیں۔ اور یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سائنسی نظریات میں سے ہر ایک نظریہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ترمیم و ترمیم کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے۔

سائنس کسی مسئلہ کی حقیقت اصلی (Absolute reality) معلوم نہیں کرتی

بلکہ اس کی معروضی تشریح کرتی ہے۔ نیز اس کے Deductive اور Inductive

دونوں طریقوں میں منطق و فلسفہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مزید برآں سائنس اپنی تعریف کے مطابق

تجربات و مشاہدات کو مربوط انداز میں انسانی زبان میں منتقل کرتی ہے اور اس کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ ان اعداد و شمار (Data) اور نتیجہ (Inference) کے درمیان دماغ واسطہ (Medium) کے طور پر کام کر لے جس کا اپنا ایک خاص دائرہ کار اور محدود (Definite Capacity and Limitations) ہیں نیز اس کے نتائج اس سائنسوں کے انفرادی حالات (مثلاً نفسیاتی اور نظریاتی عوامل) اور اجتماعی ماحول (مثلاً سماجی اور سائنسی ماحول) سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس طرح بہت سے عوامل اختیجہ (Inference) پر اثر انداز ہوتے ہیں اور نقص نتیجہ (Defective and imperfect inference) کا باعث ہوتے ہیں۔ ان تغیر پذیر عوامل کی وجہ سے سائنسی نظریات تو درکنار سائنسی حقائق تک میں تفسیر و ترمیم عین ممکن ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ نظریات میں عقلیاتی پہلو نمایاں ہونے کی وجہ سے تغیر و ترمیم کے زیادہ امکانات ہیں جب کہ سائنسی حقائق ان سائنسی نتائج کا نام ہے جن میں عقلی یعنی فلسفیانہ پہلو کم اور تجرباتی پہلو نمایاں رہتا ہے اور کوئی بھی سائنسی نظریہ اتنا ہی قریب الحقیقت ہو گا جتنا اس میں تجرباتی پہلو اپنے نظریاتی پہلو پر غالب ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنسی حقیقت (Scientific fact) اس علمی دریافت کا نام ہے جس کو جاننے کے لئے مختلف مثبت و منفی تجربات و مشاہدات کے لامتناہی طریقے اختیار کرنے کے بعد صرف ایک نتیجہ ہی ممکن ہو۔ علاوہ بریں اس جواب کو اخذ کرنے کے لئے عقل و تخیل کا بالکل دخل نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ نوچ لاکھ شریط پوری ہونا ناممکن ہے جس کی وجہ سے سائنس اپنی تمام تر خوبیوں کے باوجود حرف آخر نہیں ہو سکتی۔ سائنس کے بعض علمبرداروں کا یہ دعوٰی کہ وہ اپنے سماجی اور نفسیاتی ماحول سے بلند ہو کر حقائق کی جستجو کرتے ہیں۔ مگر یہ مفروضہ حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ غور کرنے سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ہر شعبہ کی علمی ایجاد (Innovation) و تحقیق (Investigation)

سلاہ واضح رہے کہ مابعد الطبیعیات کے حقائق کے سلسلہ میں اس کلیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں مادی تجربات سرے سے کئے ہی نہیں جاسکتے اس لئے اس عالم طبیعی کے مول و توحید (Physical world) کو عالم مابعد الطبیعیات (Metaphysical or Super sensory world) پر مشتمل کرنا نادانی ہے۔

جہاں ایک طرف دنیا کو نئی جہات ادنیٰ روشنی فراہم کرتی ہے تو دوسری طرف اس محقق کے ذہنی اختلاقی اور نظریاتی ڈھانچہ کی خاموش تبلیغ کا سامان بھی فراہم کرتی ہے۔ اس تحقیق کے حوالہ و محرکات اور اس کی تشریح میں ان نظریات کی بازگشت صاف محسوس ہوتی ہے جو اس ماحول میں جاری و ساری ہوتے ہیں اور خصوصاً جن نظریات سے محقق متاثر ہوا ہے۔ لہذا سائنسی نظریات کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ ہر حال میں فطری حقائق کی ترجمانی کرتے ہیں کوتاہ علمی کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر نظریات زمانہ کی پیداوار ہوتے ہیں جو زمانی حالات و نظریات کے ساتھ بدلتے بھی رہتے ہیں۔ صرف وہی نظریات حقائق اصلی کی حدود کو چھو سکتے ہیں جن میں زمانی نظریات سے ملبدہ ہو کر یا ان کا کم سے کم سہارا لے کر سائنسی تجربات و مشاہدات کی تشریح کی گئی ہو اور جس تحقیق کا محرک مفید مطلب نظریہ کے لئے ماہ ہوا کرنا نہ ہو۔ دور جدید کی ایک بد قسمتی یہ بھی ہے کہ بیشتر مفکرین مشاہدہ و تجربہ سے قبل ہی اپنے ذہن میں کوئی خاکہ بنالیتے ہیں۔ بلاشبہ (Inductive) (Method) میں بھی یہ خاکہ بنایا جاتا ہے۔ مگر یہ خاکہ ان تجرباتی اعداد و شمار (Data) کی روشنی میں بنایا جاتا ہے نہ کہ اعداد و شمار اور تجربات و مشاہدات سے قبل۔

دوسرا سائنس کے معاملہ میں یہ ہے کہ موجودہ سائنسدانوں کا معتد بہ طبقہ اپنی جی زندگی میں مادہ پرست واقع ہوا ہے اس لئے مادیت کے لئے نرم گوشہ (Bias) رکھنا کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ مادیت کے لئے جھکاؤ کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ اولاً سائنس اپنی تعریف کے مطابق اسرار و رموز کی مادی تشریح کا نام ہے کیونکہ وہ حیاتی مظاہر (Physical and perceptible phenomena) ہی کی تشریح کرتی ہے۔ دوسری بڑی وجہ اس کی سولہوں سترہویں صدیوں کی درزناک تاریخ ہے جو کلیسا اور مذہب کی نفی و انکار پر منتج ہوئی۔ جس کے نتیجہ میں دکارتے (Descartes) اور نیوٹن کا میکانیکی تصور کائنات ابھرا اور ایک قدم آگے بڑھ کر کینے والوں نے یہاں تک کہا کہ کائنات کے ہر مظہر اور اس کی تمام حقیقتوں کو پیمائش کر لیا جاسکتا ہے۔ اور بات یہاں تک پہنچی کہ سائنس کی حیثیت محض علم کی ایک شاخ (Field of Knowledge) کی نہ رہی بلکہ اس کو طریقہ حیات (Way of Life) تک کا درجہ دے دیا گیا جس کو سائنسٹک طریقہ زندگی کہا جاتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس کی نئی اور عجوبہ روزگار ایجادات نے عام انسانوں کے ذہنوں پر جو اثر ڈالا ہے اس سے کسی دوسرے علم کو کوئی نسبت نہیں ہے اس نے اپنا ایک مستقل تصور کائنات (World view) فراہم کیا ہے جس میں انسان کی تعلیم کائنات سے ماوراء دیکھی نہیں سکتی اور اس کی عقل غیر حیاتی حقائق کو محلول (Rational) نہیں ہی نہیں کرتی۔ لامحدود (Unmeasurable) اور غیر حیاتی خدا کا تصور اس تصور کائنات کی رو سے "غیر سائنشلک" قرار پاتا ہے۔

اب ذرا مادی سائنس کی ان خامیوں پر غور فرمائیے جن کی وجہ سے یہ انسانیت کے اہم مسائل حل کرنے سے قاصر ہے اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ سائنس اپنی تعریف کی رو سے انسان کے مادی وجود ہی سے بحث کرتی ہے۔ اس کے اخلاقی، روحانی اور معاشرتی پہلوؤں سے اسے کوئی سروکار ہی نہیں۔ گویا انسان ہر طرح کے احساسات سے عاری محض گوشت پوست کا ایک ٹوٹھا ہے یا پھر ایک متحرک مشین جو کام کرنے کے لئے صرف ایندھن اور ٹوٹ پھوٹ پر مرمت ہی چاہتی ہو۔

اگر انسانیت کے مسائل اتنے ہی ہوتے کہ وہ جسمانی نشوونما اور بقا کو کیسے قائم رکھ سکے تب تو بیشک سائنس میں ہی مسائل انسانیت کا حل مضمر ہو سکتا تھا۔ مگر انسان تو سماجی و سیاسی مسائل بھی رکھتا ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اور ان مسائل کے حل کے لئے بہر حال کسی اور طرف بھی رجوع کرنا پڑے گا۔

کہا جاسکتا ہے کہ جسمانی وجود کے مسائل ہی سبھی سائنس انسان کے تمام مادی مسائل حل کر دے گی۔ مگر یہ بھی محض ایک مفروضہ ہی ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان بذاتِ خود ایک آگاہی ہے۔ اس کا مادی وجود روحانی اخلاقی اور معاشرتی پہلوؤں سے متاثر ہوتا ہے اور ہر ایک جزو وجود دوسرے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ بلکہ انسان کے سلسلہ میں روحانی وجود ہی اس کا اصل الوجود معلوم ہوتا ہے جس کے سبب دیگر مسائل سے اس کو سابقہ پیش آتا ہے۔ وگرنہ جانوروں کی دنیا میں جن کا واحد مقصد جسمانی بقا و نشوونما ہوتا ہے، کوئی سیاسی، سماجی اخلاقی اور عقائدی مسئلہ بھی نہیں ابھرتا اور جانور انسان کی نسبت نہایت مضبوط اور طاقتور ہوتے ہیں یہی

وجہ ہے کہ اگر ایک شخص روحانی طور پر مطمئن نہیں ہے تو سائنس جہانی طور پر اس کو صحت مند نہیں بنا سکتی۔ اسی طرح اخلاقی طور پر گمراہ ہوا انسان روحانی طور پر مطمئن نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں معاشرتی مسائل حل کئے بغیر انسان نفسیاتی طور پر مطمئن ہو سکتا ہے اور نہ جہانی طور پر زندگی کو تیار کر سکتا ہے۔

فرہ معاشرتی افہامی بیشک ہے لیکن یہ بالکل مادہ اکائی نہیں ہے کہ ریاضی کے اصولوں کے مطابق براہ راست (Direct quantitation simple means) نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہو۔ بلکہ یہاں ایک اور ایک مل کر بے شمار سماجی، معاشی، اخلاقی اور سیاسی مسائل کو جنم دیتے ہیں جن کا حل موجودہ سماجی، معاشی اور سیاسی سائنسوں (Social Science) (Economics and political science) میں نہیں مل سکتا جن کی بنیاد ایک اور ایک دو کے اصول پر رکھی گئی ہو۔

سائنس میں ان مسائل کے حل کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنی تعریف کے مطابق برسہا کا سطحی اور معدنی تجزیہ (Third order of abstraction) کرتی ہے جب کہ مذہب برسہا کی چھٹی حقیقت (Zero order of abstraction) تک جاتا ہے۔

موجودہ معاشرتی اور اجتماعی سائنسوں کے وجود کا محرک قدرتی سائنسوں (Natural and pure sciences) کی خیر و کین ترقی ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ جدید مادی سائنس نے ہر شعبہ علم پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ لہذا معاشیات کے ماہرین اسی میں اپنی خیر سمجھتے ہیں کہ سائنسی طریقہ کار (Scientific methods) کو اختیار کریں۔ سماجیات اور سیاسیات کا بھی یہی حال ہے اور انھوں نے ان نام نہاد سائنسی طریقہ کار کو اپنے علوم میں داخل کر کے ان کو سماجی سائنس اور سیاسی سائنس بنا دیا۔ سائنس کی اس نام نہاد برتری کی وجہ سے اور اس کے دوسرے علوم پر حاوی ہونے کی وجہ سے نیز سائنس جدید کے مادی اور مکانیکی تصور کائنات (Mechanical world view) سے مرعوب ہو کر آج کے سائنسدان بالخصوص اور عوام بالعموم اس خام خیالی کو غفلت پسندی

اور آزادی فکر سمجھ بیٹھے ہیں کہ مابعد الطبیعی عوامل کو کالعدم قرار دیں اور مذہب اور خالقِ کل کا انکار کریں۔

سائنس کی ایک اور بنیادی غامی یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ان کے مختلف اجزاء کا الگ الگ تجزیہ کرتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان کو بھی ایک ایسی مشین سمجھ رہے لگے کہ اس کے مختلف اجزاء میں نیز دوا افراد میں باہم کوئی تعامل نہیں۔ سائنس دان اس موقع پر علمِ کیمیا کے اس فطری اصول کو بھول جاتے ہیں کہ دو عناصر دیر تک کسی مخصوص حالت میں ایک ساتھ رہیں تو ایک مرکب کا وجود ہوتا ہے جو اپنی انفرادی خصوصیات میں اپنے بنیادی (Persons) عناصر سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ لہذا اشیاء کا محض منتشر اور سطحی تجزیہ حقیقت سے قریب کرنے کی جگہ دور تر اچلا جاتا ہے۔

اب ذرا قرآن کے بارے میں غور کریں۔ قرآن انسانوں کی ہدایت کے لئے ایک مکمل کتاب ہے۔ اسی کا موضوع اور مخاطب انسان ہے۔ قرآن میں انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ البتہ قرآن خاص طور سے انسان کے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ کیوں کہ اخلاقی اور روحانی اقدار کے صحیح معیارات اور ان کی نشاندہی انسانی عقل و شعور کے بس کی بات نہیں۔ انسان اس ناقص عقل و شعور سے النایت کی حقیقی فلاح کے لئے کوئی مکمل و متوازن دستور زندگی اور حقیقی نظامِ حیات مرتب نہیں کر سکتا اس کے لئے تو کسی برتر ہستی کی طرف سے براہِ راست علم پہنچنا چاہیے۔ قرآن اس حقیقت کو مندرجہ ذیل آیت میں اس طرح پیش کرتا ہے۔

وَعَلَّمَ اللَّهُ خُصْدَمَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَا يَكُنُ لَكُمْ فِىْهَا حٰقْلٌ ۚ لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ
وَمِنْهَا جَآءَ بَشَرٌ مِّمَّنْ لَّكُمُ الْاٰمَنَةُ ۚ لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

(النمل: ۹) بھی ہیں۔

قرآن کی بنیاد خالقِ کائنات کے اثبات اور توحید پر قائم ہے جب کہ یہ دونوں عقائد سائنس کی رسائی سے باہر ہیں۔ اس لئے کہ سائنس مادہ اور توانائی کی دریافت سے آگے نہیں جاسکتی جب کہ خالقِ کائنات قرآن کی رو سے نہ تو مادہ ہے اور نہ توانائی۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

قرآن کی رو سے یہ پوری کائنات ایک عظیم اور مربوط نظام کے تحت وجود پذیر ہے۔ اس کے ذیلی نظام ایک دوسرے سے اس طرح باہم دگر منظم و مربوط ہیں کہ نہ صرف اپنی انفرادی حیثیت کو باقی رکھتے ہیں بلکہ ایک بڑے نظام کی تشکیل و تکمیل میں حصہ بھی لیتے ہیں۔ اصل بات تو یہ ہے کہ قرآن کی رو سے نہ صرف کائنات کے مختلف اجزاء بلکہ شوری (انسان) اور غیر شوری مخلوق (اجرام مادی اور ہوائی وغیرہ) کے درمیان تعامل و تعاون پایا جاتا ہے۔ بنی نوع انسان کے کسی بھی معاملہ یا مسئلہ کو جب قرآن پیش کرتا ہے تو وہ اسی تصور وحدت (وحدت کائنات و انسان) اور مندرجہ بالا ربط و نظم کو پیش نظر رکھتا ہے۔ قرآن کا نظریہ توحید کل کائنات کو پہلے۔ چند وحدتوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر ان تمام وحدتوں (مثلاً وحدت انسانیت و وحدت کائنات وغیرہ) کو ایک مکمل ہر یکتا وحدت میں پرو دیتا ہے۔ یہاں مختلف وحدتوں مثلاً وحدت انسانیت و وحدت کائنات اور وحدت الہی میں ایک مکمل اور بہترین تعامل و تعاون ہے۔ یہاں خالق و مخلوق کے درمیان کوئی نزاع و ٹکناش نہیں۔ انفرادی اور اجتماعی مسئلہ کی کوئی قید نہیں، ماحول و حالات کی کوئی تخصیص نہیں۔

قرآن کی رو سے مسائل مادی ہوں یا روحانی۔ انفرادی ہوں یا اجتماعی۔ سیاسی ہوں یا معاشی۔ عارضی ہوں یا مستقل۔ ہر مسئلہ خدا کے انکار اور آخرت میں جواب دہی سے بے نیازی نیز من لے اصولوں پر چلنے سے پیدا ہوتا ہے۔ توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد اس شاہ کبید کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے ہر مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ خدا سے کمر و تعلق کی وجہ سے انسان اور انسان کے درمیان نیز انسان اور کائنات کے درمیان عدم تعاون اور عدم توازن پیدا ہوتا ہے جس کو قرآن فساد فی الارض سے موسوم کرتا ہے۔ قرآن کا یہ توحیدی نقطہ نظر کلی نقطہ نظر (system's approach) کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

قرآن کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ قرآن کریم سائنس کی کتاب نہیں ہے کہ جس میں سائنسی باتوں کو پیش کیا جاتا ہے اس کا مقصد نزول سائنسی حقائق کو پیش کرنا ہے بلکہ اس کا مقصد تو ان حقائق کا انکشاف ہے جو انسانی شعور کی پہلے سے گور و پیا

بات سراسر معقول ہے کہ سائنسی حقائق کے کسی علوم ہونے کی وجہ سے یعنی ان کائنات کے انسانی عقل و تجربہ کی رسائی میں ہونے کی وجہ سے نہ ان کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت تھی اور نہ ان سائنسی حقائق کو جو عظیمہ نظہرانا ضروری تھا۔ بلکہ تفصیل کے محتاج اور اہمیت و مرکزیت کے حامل وہ حقائق ہونے چاہئے تھے جو انسانی حواس اور اس کے کسی علوم سے ماورا ہوں اور جن کے بغیر دوسرے تمام کسی علوم بھی ناقص رہتے ہوں۔ مزید یہ کہ جو انسانی فلاح کے لئے بھی ناگزیر ہوں۔ کیوں کہ تمام سائنسی تفصیلات کو شامل کر کے قرآن ایک کتاب ہدایت نہ رہ پاتا بلکہ ایک انسائیکلو پیڈیا یا ہوتا جو عام لوگوں کی پہنچ سے بالاتر ہوتا نیز انسان کی وہ ملائیں سر و بڑ جاتیں جن کے ذریعے سے وہ آج تخیل کائنات کے خواب دیکھ رہا ہے اور ستاروں کی مہندی اور سمندر کی گہرائیوں کو محض اشاروں سے طے کر رہا ہے اور قرآن کے مطابق اشرف المخلوقات کہلانے جانے کا مادی طور سے بھی مستحق ہے۔ اس کے باوجود وہ حقیقی طور پر اشرف المخلوقات کہلانے کا مستحق تھی ہو سکتا ہے جب کہ اپنی اشرافیت، اپنی عزت و شرافت، اپنی بزرگی و بزرگی اخلاقی طور پر بھی ثابت کر دے اور قرآن کا یہی مقصد ہے کہ انسان حقیقی طور پر خود کو اشرف المخلوقات ثابت کر دے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا اصل اہمیت غیر کسی علوم کی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم کائناتی مظاہرہ ربی آیات میں کبھی کبھی بہم اور ذمہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ تاکہ ہر زمانہ کے کافرن و مشرکین ان حیرانہ امور میں الجھ کر ہدایت اختیار کرنے میں قیاحت و گمگی موسوں نہ کریں اھ اھ قرآن والکار کی کوئی علمی وجہ باقی نہ رہے یہی وجہ ہے کہ ان بہم اور ذمہ آیات ہی کے طفیل ہر زمانہ کے پڑھے لکھے اور اُس زمانہ کی سائنس سے معرُوب لوگ بھی قرآن کے ذریعہ ہدایت حاصل کرتے رہے۔ یہی قرآن کا وہاں بجا ز جس کی وجہ سے قرآن ایک دائمی کتاب ہدایت بن گئی ہے۔

اب آئیے قرآن اور سائنس میں مناسبت کے پہلو بھی دیکھیں کہ قرآن نے علم ہوتا ہے کہ قرآن اور سائنس دونوں کائنات کے اسرار اور حقائق کائنات کے لئے منطقی اور عقلی اسرار کا مظہر اختیار کرتے ہیں۔ بلکہ ایک دوسرے کے لئے قرآن کائنات

حقائق و مظاہرہ پر غور و فکر کرنے اور ان کی تحقیق و جستجو کے لئے ابھارتا ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن مآنی تحقیقات کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ قرآن فطرت انسانی میں پوشیدہ ”مستجوبے کائنات“ جستجوئے حقیقت“ یا عقائد افلاکیہ میں جستجوئے مطلق میں ہمیں رہنما کرنا انسان کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرتا ہے لہذا اس حیثیت سے قرآن اور سائنس کا تعلق حرکت اور فعل کا ہے۔ قرآن انسان کو حرکت میں لانا ہے اور سائنس اس حرکت کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے۔

قرآن و سائنس کی مناسبت کا دوسرا پہلو ان کا نظریہ مغویت و مقصدیت (Rationality) ہے۔ سائنس ان بھی ہر تحقیق سے پہلے ہی یہ فرض کر لیتا ہے کہ فلاں مظہر قدرت میں کوئی مغویت ہے اور ہر مظہر کا کوئی مقصد (Function) ہے۔ مگر قرآن جس مغویت و مقصدیت کی طرف انسان کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہے وہ اس مظہر قدرت کی آخری حقیقت (Ultimate reality) ہے یعنی اسباب و علل کا مقصد اور اعلیٰ ترین اخلاقی مقصد۔ جب کہ سائنس اس مغویت کے پہلے قدم سے آگے نہیں جاتی یعنی کسی شے کے مختلف ادوی عناصر کی تشریح اور زیادہ سے زیادہ ان عناصر کے درمیان تعامل کی سطحی تشریح۔

قرآن کی رو سے انسان اس کائنات میں اشرف المخلوقات قرار پاتا ہے۔ وہ انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے ذریعہ خالق کائنات اور یوم جزا کے اثبات کے لئے تیار کرتا ہے۔ تسخیر کائنات کے لئے ابھارتا ہے یہاں تک کہ اس کی رو سے شاہداتی دنیا کی کوئی شے ناممکنات کی حد میں نہیں آتی مگر اس تسخیر کائنات کے محرک کے پس پردہ انسانی فرد و جمیع کے اتصال یا کائنات کے اتصال کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ قرآن میں آفاق و انفس پر غور و تدبر کی دعوت دینے والی آیات احکامات و قوانین کی آیات سے کئی گنا زیادہ ہیں۔ اس سلسلہ کی صرف دو آیات ملاحظہ ہوں :-

وَمَا يَكْفُرُ عَنْ آيَاتِنَا فِي السَّمَوَاتِ	آسمانوں اور زمین میں کتنی ہی نشانیاں
وَمَا يَكْفُرُ عَنْ آيَاتِنَا فِي السَّمَوَاتِ	ہیں جن پر سے وہ یوں ہی گزر جاتے
عَنْهَا مَعْرُوضُونَ ۝ (یوسف ۲۱)	(اور ان پر غور و فکر نہیں کرتے)
وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّمَنْ يَعْقِلُ ۝	یعین کرنے والوں کے لئے زمین

وَفِي الْفُسَيْطِ أَفْلَا
تَبْصِرُونَ ۝

میں نشانیاں (ہی نشانیاں) ہیں اور
خود ان کے نفس (دجود ذات) میں پس

(الذاریات ۲۱: ۲۰) کیا پھر بھی تم بصیرت حاصل نہیں کرتے

قرآن کی اسی دعوتِ غور و فکر کے نتیجے میں سائنس کے میدان میں تیز رفتاری آئی اور مسلم مفکرین و سائنسدانوں نے قرآن سے تحریک حاصل کر کے اس سائنسی انقلاب کا دروازہ کھول دیا جس کو محدین آج اپنا آڈ کار بنائے ہوئے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سائنس کا ارتقاء قرآن کی دعوتِ تحقیق و تجسس کا نتیجہ اور یورپ کا سائنسی انقلاب قرآن کے طلبہ داروں اور اس کی تحریک کا مرہون منت ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سترہویں صدی کا سائنسی انقلاب قرآنی اصولوں کے مطابق ہوا۔ بات یہ ہے کہ اسلام ایک تحریک ہے قرآن ہر شعبہ علم کی ترقی میں مزاحم ہونے کے بجائے اس میں مہینہ لگاتا ہے۔ قرآن ایک کل ہے عبارت ہے اس کے کسی جز کو الگ کرے حقیقی ترقی کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ یہ غلطی مسلم سائنسدانوں سے بھی شروع ہمارے سرزد ہوتی رہی ہے کہ سائنس کو قرآن کے سانچے میں ڈھالنے کی کبھی منظم کوشش نہ کی گئی۔ اور سائنس کو باطل کے ٹکچہ اقتدار میں ہی رہنے دیا گیا۔

اب جب کہ سائنس اور قرآن کا مختصر ساموازنہ کیا جا چکا ہے بہتر ہوگا کہ موجودہ سائنس کی سمت سفر بھی متعین کر لی جائے جس کی باگ ڈور اکثر محمد سائنسدانوں کے ہاتھوں میں ہے۔ یوں تو علم سائنس کا اخلاقیات سے کوئی علمی تعلق نہیں ہے۔ البتہ تجربہ کی روشنی میں سائنسدانوں کے لئے اخلاقی پابندی کے بغیر عیارہ کار نہیں۔ قرآن اس پابندی کی پرزور وکالت کرتا ہے بلکہ بہت سی مستقل اخلاقی اقدار پیش کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے اخلاقی پابندیوں کا انکار خدا کے حضور جوابدہی کے انکار کے مترادف ہے۔ لہذا اس مسئلہ پر بحث کے لئے سائنسی مسائل میں خدا کی ہستی و وحدانیت کا اعتقاد زیر بحث لانا ضروری ہے۔

محمد سائنسدانوں کی نظر میں دنیا کی ہر چیز محض اتفاق سے وجود میں آگئی۔ ادبیت سے اتفاقات نے طویل زمانہ میں ماحول سے اثرے کر انسانی تخلیق و تسویہ کا یہ عظیم کارنامہ انجام

۱۔ ماحول (Environment) کسی شے کے ارد گرد مادہ اور توانائی کے اجزاء کا نام ہے جو اس (بقیہ خانیہ المصنوعہ)

دیباچوں کہنا چاہئے کہ اتفاق ہی اس پوری دنیا کا اور خود انسان کا خالق ہے۔

اتفاق اور زمانہ کی بحث طویل ہے البتہ ان سائنس دانوں کے نزدیک یہ تسلیم شدہ ہے کہ اتفاق اور زمانہ دونوں عقل سے عاری اندھے عوامل ہیں جو مادہ ہیں اور نہ توانائی (در اصل دونوں معروضی اصطلاحیں ہیں ان کی اصل حقیقت کوئی نہیں جانتا)۔ یہ دونوں غیر مادی اور توانائی سے خالی عوامل اس انسان کے خالق ہیں جو مادہ سے وجود میں آتا ہے ، توانائی کی مختلف قسموں پر اس کی زندگی کا انحصار ہے اور آتی عظیم عقل سے مزین ہے کہ چاہے تمام خداؤں کا انکار کر دے اور چاہے تو اس اندھے بہرے اور عقل سے عاری خالق کو تسلیم کر کے اپنی ہٹ دھرمی یا اپنی عدم عقلیت کا ثبوت پیش کر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنسدانوں کا اپنی تحقیقات اور نظریات کے سلسلہ میں خالق کا نثار سے بیزاری کا رویہ کی طرح بھی سائنٹفک نہیں ہو سکتا۔ سائنس کا سب سے پہلا اصول اور تحقیق کا محرک یہ نکتہ ہے کہ ہر کائناتی مظہر (Phenomenon) کی ایک علت (Cause) ہے۔ ثانیاً ہر عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے طاقت (Force) اور توانائی (Energy) کی ضرورت ہے ثالثاً کوئی عمل پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک کہ مادہ اور توانائی کا تعامل (Interaction) نہ ہو۔

چنانچہ اگر یہ سوال ہو کہ دنیا میں انسان کا وجود کیسے ہوا؟ اس سوال کے متعدد جواب ممکن ہیں۔ لیکن اکثر فلاسفہ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔

ایک یہ کہ محض اتفاقات نے طویل زمانہ اور ماحول کی سازگاری کے سبب غیر نامیاتی (Non-living) سالموں کو ایک خلیہ (Cell) میں تبدیل کیا اور یہ واحد اخلیہ جاندار (Single cellular living organism) ان عوامل کے ذریعہ مزید

(بقیہ حاشیہ)

غصے کو متاثر کرتے ہیں مثلاً ہوا و حرارت، پانی، روشنی اور مختلف مادہ ذرات۔ اس لحاظ سے خود ماحول بھی اتفاق و زمانہ کا ہی پیدا کردہ ہے۔ لہذا المحدثین کے خدا کی تعریف میں ماحول کی بھی ضرورت نہیں۔

ارتقاء کر کے آج انسانی شکل میں پایا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ کسی مافوق الفطرت ہستی نے اپنے حکیمانہ پلان کے تحت انسان کو وجود بخشا۔ اس حکیمانہ پلان کے ضمن میں مخصوص ماحول کا وجود، اس کی سازگاری، طویل مدت اور نہ جانے کتنے عوامل آجاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں رایوں میں سے کوئی بھی رائے غیر سائنٹفک نہیں ہے۔ کیوں کہ سائنس تو اس پلان کی تفصیل سے بحث کرتی ہے۔ اسے اس بات سے غرض نہیں کہ اس پلان کو وجود میں لانے والا کوئی ہے یا نہیں۔ جب کہ پہلا نظریہ خدا کے وجود کی نفی کرتا ہے اور دوسرا اپنے ساتھ خدا کے وجود کا عقیدہ رکھتا ہے۔

ان جوابوں میں سے ایک تو خدا کے قوانین فطرت کی سائنسی تفصیل معلوم کرنے کے مترادف ہے اور دوسرا سائنسی تفصیل تو بیشک دیتا ہے مگر ”اتفاقات“ (Chances) کا جھانہ دے کر سائنسی تحقیقات کی تحریک و عامل (Scientific incentive & motivation) یعنی جستجوئے مطلق (Curiosity & human urge of creativity) کو بھی لمبا میٹ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ مثلاً کوئی بچہ اپنے باپ سے پوچھے کہ ابا جان! خدا کی چیز کیسے بنی؟ اور باپ یہ جواب دے کہ مجھے معلوم نہیں یا بالفاظِ دیگر وہ یہ کہے کہ میٹا! وہ محض ایک اتفاق تھا۔ تو وہ اس کے جذبہ تحقیق کو بھی ختم کرتا ہے۔

اب ذرا غور کیجئے کہ کیا اس سوال کا حقیقی حل ممکن ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب سائنس جدید کے بس کی بات نہیں کیوں کہ انسان ماضی ہی میں عالم وجود میں آگیا اور اس سلسلہ کی کڑیوں کے بارے میں متفقہ رائے ہونا اس لئے بھی محال ہے کیوں کہ سائنس دانوں ہی کے مطابق اب دنیا کا وہ ماحول نہیں ہے جو تخلیق حیات کے وقت تھا۔ آثار قدیمہ کے ذریعہ نطن و گمان سے اوپر اٹھ کر کوئی ٹھوس سائنٹفک حقیقت پیش نہیں کی جاسکتی۔ مزید برآں انسان کی اتنی عمر اور وسائل بھی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ کے شایانِ شان تجربات کر سکے۔ بہ فرضِ محال اگر تجربات سے کوئی بات پایہ ثبوت کو پہنچ بھی جاتی ہے تب بھی اس میں یہ امکان بہر حال باقی رہتا ہے کہ اس وقت یہ عمل ملبور پذیر نہ ہوا ہو، خصوصاً جب کہ ماحول لگاتار تبدیل رہا

ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایسے مسائل کا ناقابل تردید جواب سائنس جدید فراہم نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس سوال کا نظریاتی اور فلسفیانہ جواب ہی دیا جاتا رہا ہے جو قیاس و گمان کے سوا کچھ نہیں۔ یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب رہے گا کہ قرآن انسان کی پیدائش کے مختلف ارتقائی مراحل کو تو بیان کرتا ہے اور اس کے لئے اس نے مختلف الفاظ بھی استعمال کئے ہیں مثلاً طین، طین لاریب، حُجْمُ مَسْنُون، ثَرَاب، مَلْعَالِ کَالْفُغَار۔ ماہِ مہین۔ وغیرہ اصل سوال یہ ہے کہ کیا انسان کسی دوسری مخلوق کی ترقی یافتہ شکل ہے یا نہیں۔ نہ تو قرآن اس کا قائل ہے اور نہ سائنس اس کا قطعی جواب دیتی ہے۔

مختصر یہ کہ کسی مسئلہ کی ایسی مادی تعبیر جس کے ذریعہ خدا کا انکار مقصود ہو۔ یا جہاں خدا کی ضرورت ہی نہ رہ جاتی ہو۔ سائنس اور عیسائیت کی سولہویں صدی کی لکھش کے بعد مذہب دشمنی کی شکل میں پیدا ہوئی ہے اور آج مذہب دشمن اور خدا بیناری کے جراثیم موجودہ سائنسی لٹریچر میں اتنے سرایت کر گئے ہیں کہ موجودہ سائنس دان بھی شعوری اور لاشعوری طور پر اس سے متاثر بلکہ مرعوب ہیں۔

اگر یہ تمام خرابیاں موجودہ سائنسی نظریات سے دور کر دی جائیں تو سائنس اور قرآن کے درمیان کوئی ناقابل حل اختلاف نہ رہے کیوں کہ قرآن خالق کا سرچشمہ ہے لہذا سائنسی مسائل کی تشریحات میں بھی ان خالق کی عکاسی ہے۔ اور سائنس حقیقت تک پہنچنے کے لئے راہ فراہم کرتی ہے۔

اس مسئلہ میں دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ جہاں کہیں قرآن و سائنس کے بیانات میں تضاد محسوس ہو تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ان بیانات کی تشریح ہی میں نقص ہو یعنی اس آیت کی صحیح تفسیر نہ کی گئی ہو جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے عام طور پر مفسرین اپنے اپنے زمانہ کے سائنسی نظریات سے استفادہ کر کے قرآن کے متعلقہ بیانات کی تفسیر و تشریح کرتے رہے ہیں اور جب یہ نظریات ہی رد ہو جاتے ہیں تو اس بنیاد پر جو تفسیر کی گئی ہے اس پر اعتراض کا یہ بلوٹل آتا ہے۔ دوسری وجہ ہے دور جدید کی سائنسی ترقی کے باوجود بہت سے نظریات کا حقیقت سے دور ہونا۔ آج بھی جس مفروضہ کو سائنس دان قریب الحقیقت بلکہ حقیقت

(Scientific Facts) سمجھتے ہیں مزید تجربات و مشاہدات کے بعد اس کی ترمیم بھی ہو سکتی ہے اور نسخہ بھی۔ لہذا کسی طرح بھی قرآن حکیم کی حقانیت پر حرف نہیں آتا۔

ان دونوں وجوہات کے علاوہ، جن کی ضرب بھی خود سانس ہی پر پڑتی ہے، کسی خالی الذہن اور غیر متعصب شخص کو قرآن مجید پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن اور سانس جدید کے اختلاف کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ قرآن ان انکشافات کو بھی جن کو خالص سانس مسائل کہا جاتا ہے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کے ساتھ لطیف انداز میں جمع کر کے پیش کرتا ہے جب کہ سانس جدید ان اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کو نکال کر منتشر انداز میں صرف اس مسئلہ کی مادی تعبیر ہی پیش کرتی ہے۔ بیشتر سائنسدانوں کی اخلاقی اقدار سے بیزاری سانس تحقیقات کا وہ رخ تعین کرتی ہے جس سے دنیائے انسانیت تباہی کے مہیب غار کی طرف گامزن ہے۔

دراصل حقیقی سائنسدان پردہ راز میں چھپے حقائق کی نقاب کشائی کرتا ہے، مسائل کی گتھیں کو سلجھاتا ہے۔ ان کی جانچ کرکھ کرتا ہے اور غور و خوض کے بعد اس کو بھلائی کے لئے استعمال ہونا چاہیے۔ یہی سانس کا اخلاقی پہلو ہے۔ آج انسانیت کو اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سانس تحقیقات کا ایسا رخ ہو کہ مادی فلاح کے ساتھ اخلاقی و روحانی فلاح کی منزل بھی قریب سے قریب تر ہوتی جائے۔ درنہ اطمینان اور یوٹولیر ہتھیاروں کی دوطرفہ مصنوعات کلبے تجاشرہ استعمال، مصنوعی جانداروں کی صنعت (Artificial living chimeras)

صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ آلودگی (Pollution) سانس کے ذریعہ فرد اور معاشرہ کا استحلال اور سیکڑوں مہلک ہتھیاروں کی صنعت و تجارت اور بے شمار خطر سانس تحقیقات و ایجادات دنیا کو اس منزل کی طرف لے جا رہے ہیں جن کا نتیجہ مکمل تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں۔ مزید برآں سانس جدید کے اس غلط رخ کے نتیجہ میں تیش، آرام طلبی، کاہلی، قوت مدافعت کی کمی، جرائم کی کثرت اور ان کے نت نئے طریقوں اور ہتھیاروں نے انسانوں کو جسمانی اور اخلاقی دونوں جہنمتوں سے دیوالیہ بنوا دیے اور ان میں مستقل خوف و ہراس کا ماحول پیدا کر دیا ہے۔ اس طرح آج کا انسان مزید منزل کی جانب رواں دواں ہے۔

ان مسائل کا وقتی حل تو یہ ہے کہ سائنس دان بلند پایہ اخلاق سے آراستہ ہوں۔ ان میں احساس ذمہ داری اور خدا کے حضور جوابدہی کا احساس جاگزیں ہو۔ ان کی تحقیقات کا مقصد انسانوں کی فلاح و کامرانی ہو نہ کہ انسانیت کی تباہی و بربادی۔

موجودہ سائنس کی بنیادی خامیاں دور کرنے کے سلسلہ میں قرآن کی مندرجہ ذیل آیات مزید روشنی فراہم کرتی ہیں۔

اولاً۔ متعین کسی جواب و نتیجہ کو سوچے بغیر (Unbiased) تحقیق شروع کریں اور اپنے تجربات و مشاہدات میں کوئی بات چھپائے بغیر اپنے خیالات کا اظہار کر دیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ :-

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عِنْدَ مَوْلَانَا (یعنی سنان) کے متعلق (اللہ کے حضور) سوال کیا جائیگا۔

ثانیاً۔ قرآن کے نقطہ نظر سے حقیقی معقن وہی ہے جو تمام تحقیقات کے بعد ایک ہی آخری نتیجہ اخذ کرتا ہے وہ ہے معرفت خداوندی یعنی کائنات کے خالق و مدبر کے وجود کا غیر متزلزل یقین اور اس کی خشیت۔

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر: ۲۸) علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں۔

ثالثاً۔ قرآن ہر معقن کو ایک سوال پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ جس طرح ان تمام تحقیقات کے نتیجہ میں تم اس حقیقت تک پہنچے کہ تمام چیزوں کے وجود میں کوئی معنویت و مقصد (Rationality & Functionality) ہے۔ اسی طرح غور کرو کہ کائنات کا بھی کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوگا۔

زمین و آسمان کی خلقت اور پیل و تنہا کی گردش پر غور کرنے والوں کے تجر غور و فکر کو قرآن انھیں کی زبان سے بایں الفاظ ادا کرتا ہے کہ :-

وَبَنَّا مَا خَلَقْنَا هَذَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُعْلَمُونَ (یس: ۸۱) اے ہمارے رب یہ سارا کائنات بہت جلد تم نے مبعث نہیں بنایا۔ تیری ذات بے میب

عَذَابُ النَّاسِ
ہے پس تو میں مناسباً راخروی اور
(آل عمران: ۱۹۱) دائمی تباہی و خسران) سے بچا۔

قرآن اور سائنس جدید کے اس تجزیہ کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سائنس کے ان منفی رویوں اور اس کی خامیوں کو دور کرنے کے سلسلہ میں دیر پا اور مستقل حل کی بھی نشاندہ کی جائے۔

ہماری نظر میں سائنس کی یہ خامیاں اس کی تعریف (Definition) بشمول فلسفہ سائنس اور طریقہ کار (Scientific methods) دونوں ہی میں مضمر ہیں۔ لہذا ایک منطقی حل تو یہ ہو سکتا ہے کہ سائنس کی موجودہ تعریف میں ترمیم کر کے اس کے دائرہ کار کو غیر نامیاتی اشیاء کی تشریح تک محدود کر دیا جائے جس کا انسانی علوم اور اس کے دوسرے مسائل سببِ راہ راست کوئی تعلق نہ ہو۔ مثلاً علوم طبیعیات و کیمیا وغیرہ۔ اس حالت میں بھی اخلاقیات سے صرف نظر نہ کی جائے کیوں کہ سائنس بہر حال ایک تحقیرِ شعبہ علم ہی ہے اور اس کا حامل بھی انسان ہے جس کے گونا گوں مسائل ہیں۔

دوسرا حل یہ ہو سکتا ہے کہ سائنس کو اتنا وسیع کر دیا جائے کہ اس کی حدود میں علوم عمرانیات بھی آجائیں اور معاشیات و سیاسیات بھی۔ مگر اس وسیع تر تعریف سائنس کو اختیار کرنے سے نہ صرف سائنس کی تعریف و فلسفہ ہی میں غیر معمولی تبدیلی کرنی پڑے گی بلکہ اس کے ہم نہاد سائنسنگ طریقہ کار (Scientific method) کو بھی یکسر بدلنا پڑے گا۔

ماضی میں سائنس غیر نامیاتی اشیاء کی تفصیلات و تشریحات کے علم ہی کا نام تھا۔ اس کا انسانی علوم سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ مگر زائد گزرنے کے ساتھ ساتھ سائنس کے خیرہ کن انکشافات و ایجادات نے نیز کلیسا و عقلیت کی کشش کے نتیجے میں سائنس کو خدا کا درجہ مل گیا۔ اور اب ہر شعبہ علم کو سائنس کہنے میں فخر محسوس کیا جاتا ہے۔ لہذا عمرانی علوم کے مین سائنس ثابت کرنے والوں کو یہ بات کیسے پسند آئے گی کہ ان کی تعریف سے سائنس کا لفظ نکال دیا جائے اور ان کی تعریفات اور طریقہ کار کو بدل دیا جائے۔

بہر حال سائنس کی مبنی بر حقیقت تعریف پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ان نام نہاد طریقہ کار

میں ایسی تبدیلی کی ضرورت ہے جس میں انسان اور کائنات کو ایک اکائی کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جہاں انسان کے لطیف احساسات و جذبات کا خیال رکھا گیا ہو جس میں علم کے مادی ذرائع کے علاوہ دوسرے روحانی ذرائع کی حقیقت بھی تسلیم کی گئی ہو۔ جہاں فرد معاشرہ اور انسان و کائنات کو منتشر اور الگ انداز میں سوچنے کے بجائے کلی طور پر سوچا جائے۔ جہاں سائنس کی بنیاد انسان و کائنات کے امین ہم آہنگی اور انسان کی پائیدار فلاح و کامرانی پر رکھی گئی ہو اور جس کا مقصد سماج کا استحصال نہ ہو بلکہ اس کی خدمت ہو۔

سائنس کی وسیع تعریف کے سلسلہ میں ایک ادراہم ضرورت اس امر کی بھی ہے کہ سائنسی تجربہ و تحقیق میں کسی کائناتی مظہر کی سطحی تشریح نہ کی جائے بلکہ ان تمام عوامل بلکان سے آگے بڑھ کر ان حقائق کی نشاندہی کرنے میں بھی تامل نہ ہو جن کا سائنس سے بظاہر کوئی تعلق نظر نہ پڑتا۔ آج سائنس کو جس علمی و فکری انقلاب کی ضرورت ہے اس سے قبل شاید کسی زمانہ میں بھی اس کی اتنی ضرورت دہی۔ سائنس کے رویہ انسانی کی بنیادوں کے بارے میں اکثر مفکرین کے ذہنوں میں انقلاب آچکا ہے۔ سائنس کی مادی بنیادیں رفتہ رفتہ تنقید کا نشانہ ہو رہی ہیں۔ گزشتہ صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں جو سائنسی برتری کا رجحان پایا جاتا تھا وہ اب خود بڑے بڑے سائنسدانوں ہی کے ذریعہ زیریں ہوا رہا ہے۔ آج چند مفکرین کی نظروں اس غلط رخ کا بخیم سرشاہدہ کر رہی ہیں۔ اگر آج بھی سائنس کی خرابیوں اور کمزوریوں کے تئیں حقیقت پسندی سے کام نہ لیا گیا تو انسانیت اس موڑ پر پہنچ جائے گی جس سے واپسی ناممکن ہوگی۔

آخر میں عرض ہے کہ اگر حقیقت میں موجودہ سائنس عدم توازن کا نشانہ ہو گئی ہے جیسا کہ موجودہ مفکرین کا بھی خیال ہے (لاحظہ ہو *The Turning Point of Science*) تو تمام دانشوروں خصوصاً سائنسدانوں کا انسانی فہم پر جو اتنا ہے کہ ایک عمدہ پیٹ فارم سے ان خرابیوں کو دور کرنے کی مستقل اور غیر متزلزل کوشش کریں۔ انفرادی کوششوں سے اتنا بڑا کام پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ مسئلہ سائنس کی بنیادوں اور اس کی طرارت کی از سر نو تعمیر کا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے متحد ہو کر کوئی ایسی فیصلہ کرنے اور اقامتی مشوروں کے ذریعہ مثبت تعمیری کام کرنے کی سیکھ

۱۵۔ اس عمدہ پیٹ فارم کی مل گزہ میں بنیاد پر مبنی ہے جس کا نام ”مسلم ایسوسی ایشن فار ایڈوانسمنٹ آف سائنس“ (۱۹۸۵ء) رکھا گیا ہے۔ یہ کلاںہر فیک ہے اس پر بھی اس کا ایک ادنیٰ کارکن ہے۔

سے مدد و کمین اکی بھلا کر دو جو تم پر لعنت کریں ان کے لئے برکت چاہو۔ جو تمہاری
تصہر کریں ان کے لئے دعا کرو جو تیرے ایک گال پر پانچ مارے دوسرے بھی
اس کی طرف پھیر دے اور جو تیرا چوڑے اس کو کرتا ہے سے بھی منہ نہ کر، جو کوئی
تجس سے مانگے اسے دے اور جو تیرا مال لے لے اس سے طلب نہ کر۔

(توبہ باب: ۶: ۲۴)

مگر تم اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور بھلا کرو اور ان پر ناامید ہوئے جن
دو تو تمہارا احقر بنا ہو گا اور تم خدا تعالیٰ کے بے تعبہ ہو گئے کیونکہ وہ ناکھوکھا
اور بد دل پہنچا ہوا ہے جیسا تمہارا باب رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو۔ (الغافہ ۴۴)
قوم یہود جسے اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وقت تک کے لئے امانت عام کے منصب پر
فائز کیا تھا اور اسے اپنے پے پایاں احسانات سے نوازا تھا اس کی ہدایت و رہنمائی کے لئے
تورات کی صورت میں ایک جامع مجموعہ قوانین عطا کیا تھا۔ بعد میں وقت گزرنے کے ساتھ
اس کے اندر خرابی اور بگاڑ کی جو صورتیں پیدا ہوئیں اس کا لایاں ترین منظر اس قوم کا
فقہی وجود تھا۔ چنانچہ اس نے روح شریعت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کے ظاہر
کو سب کچھ بھریا دی، عقلی مونگا بنایا اس کے خدائی شریعت کو کچھ کچھ بنا دیا۔ اور احکام کے حقیقی
منشاء کے علی الاعظم ان کا یہوولی ہی بالکل بدل کر رکھ دیا جس کے نتیجے میں وہ بے شمار ناجائز و
میں پھنس گئے جن کا خدائی مرنے سے کوئی واسطہ نہ تھا اور بہت سی ان بندشوں سے وہ آزاد ہو گئے
جن کا الہی شریعت انہیں پابند دیکھنا چاہتی تھی۔ قوم یہود کے سلسلہ انبیاء کی آخری اڑی حضرت
یسوع کی پشت توراتی شریعت میں پیدا ہو جانے والے اسی عدم توازن کو دور کرنے کے لئے
ہوئی تھی۔ ادب آپ کو سنے دلے مجموعہ احکام انجیل کی امتیازی حیثیت ہی یہ تھی کہ وہ اس تمام
اور خاص کر اس کے علاوہ وہاں کی ظاہر و باطنی کو ختم کر کے ان کے اندر روح شریعت کی پیروی
کے جذبہ کو بیدار کرے۔ عہد نامہ جدید کا درج ذیل بیان اس حقیقت کا زندہ ثبوت ہے حضرت
یسوع اپنی قوم کے قیدیوں اور غریبوں کی حالت زار پر ماتم کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

۱۔ یا قیدیو اور غریبو تم پر انہوں نے ایک تم پر عداوت کے گھروں

کو دبا بیٹھے ہو اور دکھا دے کے لئے نماز کو طول دیتے ہو، (مقی باب ۱۲: ۱۸۱۲)
 ”اے ریاکار فقیہ اور فریسیو تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سونف اور زیرہ
 پر تودہ کی جیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم
 اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے، اے
 اندھے راہ بتانے والو جو مجھ کو تو چھانتے ہو اور ادنٹ کو نکل جاتے ہو۔“

اے ریاکار فقیہ اور فریسیو تم پر افسوس کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے
 صاف کرتے ہو مگر وہ اند لوٹ اور ناپا پر میزگاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے
 فریسیٰ پہلے پیالے اور رکابی کو اندھے سے صاف کرنا کہ اوپر سے بھی مٹا ہوا تھا۔
 اے ریاکار فقیہ اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم سفیدی بھری ہوئی قبروں
 کے مانند ہو جو اوپر سے تو خوبصورت دکھائی دیتی ہیں مگر اندر مردوں کی ہڈیوں
 اور ہر طرح کی نجاست سے بھری ہیں، اسی طرح تم بھی ظاہر میں تو لوگوں کو راستہ
 دکھائی دیتے ہو مگر باطن میں ریاکاری اور بے دینی سے بھرے ہو۔“

(ایضاً آیات ۲۳: ۲۸)

”پھر اس نے اپنی تعلیم میں کہا کہ فقیہوں سے خبردار رہو جو لمبے لمبے جلمے پہن
 کر پھرنا اور بازاروں میں سلام، اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور
 منیا فتوں میں صدر نشینی چاہتے ہیں۔ اور وہ یواڑوں کے گھروں کو دبا بیٹھتے
 ہیں اور دکھا دے کے لئے نماز کو طول دیتے ہیں۔ ان ہی کو زیادہ سزا ملے گی

(مرقس باب ۱۲: ۲۸-۳۰)

لیکن سانچہ یہ نہیں آیا کہ قوم یہودی کی عظیم اکثریت نے حضرت مسیح کا انکار کیا۔ اور اپنے
 کو انجیل سے بالکل بے تعلقی کر لیا۔ دوسری طرف جن لوگوں نے اس جناب کی پیروی اختیار کی وہ
 آپ کے حکم اور مرضی کے علی الرغم دوسری انتہا پر جا پہنچے کہ انہوں نے انجیل ہی کو سب کچھ
 سمجھ لیا اور تورات کے منکر ہو گئے۔ جبکہ اصل صورت یہ تھی کہ تورات اور انجیل دونوں ایک دوسرے
 کی تکمیل کرنے والی تھیں۔ اس دو گونہ مجبوزہ شریعت کی پیروی ہی میں اہل کتاب کی نجات ہے۔

اور اسی کے ذریعہ وہ زندگی میں جادہ اعتدال پر قائم رہ سکتے تھے۔ اہل تورات جس فقہی
 مجہود اور لفظی جگر بندیلوں کے گرداب میں پھنس گئے تھے انجیل کے بغیر وہ اس سے نکلنے میں
 کامیاب نہیں ہو سکتے تھے۔ اسی طرح انجیل میں حکمت و موعظت اور روح شریعت کی بھرپور
 تشریح و تفصیل تو تھی لیکن توراتی مجموعہ قانون کے بغیر اس کے لئے زندگی کی کاٹری کو زیادہ دور
 تک اعتدال و توازن کے ساتھ چلانا بہت مشکل تھا۔ لیکن تفصیلات سے قطع نظر ہوا یہی کہ
 انجیل تورات سے کٹ گئی۔ اور جس طرح اہل کتاب کے لئے انجیل سے روگردانی کا نتیجہ یہ سامنے
 آیا کہ وہ روح شریعت سے عاری ہو کر نری ظاہر و سستی اور دنیا طلبی اور حجب منفعت میں لگ
 گئے۔ پیر دان مسیح کے لئے تورات کے انکار کا انجام یہ ہوا کہ ان کے پاس ایک بالکل کٹی پٹی
 شریعت باقی رہ گئی جو واقعہ ہے کہ سماج کی تعمیر اور انسانی آبادی کے مسائل کے حل کی عظیم
 ذمہ داری سے کسی بھی صورت عہدہ برآ نہیں ہو سکتی تھی۔ اس سے بھی بڑا نسخہ یہ ہوا کہ حضرت
 مسیح کی وفات پر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۲۵ء کی نسیا کی کونسل میں مسیحیت پر پال کی اجارہ
 داری قائم ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں اس کی صورت ہی نسخ ہو گئی۔ تورات سے کٹ جانے کے
 سبب اس کے اندر پیدا ہو جانے والی مذکورہ خامی اور کمی سے قطع نظر اس کی ہم آہنگی بالکل
 خاک میں مل گئی اور وہ تضادات کا ایک مجموعہ بن کر رہ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ عہد نامہ جدید میں
 میں اگر حضرت مسیح ایک طرف اپنے پیروں کو اس دعا کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں کہ آسمان
 کی طرح زمین پر بھی خدا کی بادشاہت قائم ہو:

سچ یہاں ہم سمجھتے ہیں کہ یہی وہی ہے کہ رہے ہیں جیسا کہ اس کے ملنے والوں نے اسے
 توراتہ امدادی طرح اس کے بعد آنے والی شریعت محمدی سے کاٹ کر اسے ایک الگ اور مستقل شریعت کا درجہ دے لیا۔
 اور جیسا کہ آج عہد نامہ جدید کے صفحات میں نظر آتی ہے۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے یہودیت کوئی چیز ہے نہ
 مسیحیت۔ یہ سب ایسی دیہ خفیف اسلام کی مختلف شکلیں ہیں جس کا سلسلہ حضرت آدم سے شروع ہوا کہ حضرت محمد صلی
 اللہ علیہ وسلم پر تمام پہنچا ہے۔ دوسری یہ تمام قوموں اور جماعتوں کی طرح یہ اہل کتاب کی محض نادانی اور ناگہمی ہے کہ انھوں
 نے اس دین قدیم کی صورت بگاڑ کر اسے یہودیت اور مسیحیت کے خالوں میں باٹ دیا۔ اور اس کے نتیجے میں قیامت تک
 کے لئے ہم کئے مترے رہنے کی راہ ہموار کر لی۔ سچ واضح رہے کہ عہد نامہ جدید (بہرہ غایت اعلیٰ صوفیہ)

”پس تم اس طرح دعا کیا کرو کہ اسے سادہ باب تو جو آسمان پر ہے تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے، تیری مرضی ہوگی آسمان پر پوری ہوتی ہے زمین پر بھی ہو۔“ (متی باب: ۶: ۹-۱۰)

تو دوسرے مقام پر ہیں ان کا یہ اعلان پڑھنے کو ملتا ہے۔

”میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں“ (یوحنا باب: ۱۸: ۳۶)

اس سے بھی آگے دوسری جگہ وہ صاف طور پر دین دنیا کی تقسیم کا درس دیتے دکھائی دیتے ہیں۔
”پس جو قیصر کا ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو۔“ (متی باب: ۲۲: ۲۱)

اس کے علاوہ عہد نامہ جدید حکومت وقت کی پیروی کو بلا لحاظ اس کے کہ وہ کس روش پر عمل پیرا ہے اور اس کا انداز کیا ہے، پیروان مسیح کے لئے لازم قرار دیتا ہے:

”ہر شخص اعلیٰ حکومتوں کا ابدار رہے کیونکہ کوئی حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف

سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کر رہا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے اور جو مخالف ہیں سزا پائیں گے۔“

(رومیوں کے نام پولس رسول کا خط باب: ۱۳: ۱)

اس تاکید کے ساتھ کہ:

”مسب کا حق ادا کرو جس کو خراج چاہئے خراج دو جس کو محصول چاہئے محصول پس

ڈرنا چاہئے اس سے ڈرو جس کی عزت کرنا چاہئے اس کی عزت کرو۔“ (الیفا: آیت: ۷)

اسی موجودہ صورت میں بڑی حد تک پولوس کی اپنی تحریروں پر مشتمل ہے اور باقی صحائف میں بھی جو کچھ ہے وہ انہی خیالات کی تائید میں ہے جو پولوس نے پیش کئے۔ رستائیں مخالف پرستیں یہ عہد نامہ جناب یسوع علیہ السلام کے ۳۲۵ سال بعد اس اجتماع کی گزرت رائے سے منتخب کیا گیا تھا جس کی اکثریت تکلیف اور اسی طرح کے دوسرے مشرکانہ تصورات کی قابل تھی۔ یہ فیصلہ سیر (Nicaea) کی اسی مذکورہ کونسل کا تھا۔
(عبداللہ محمد خان دہلوی، مسیحیت انجیل اور قرآن کی روشنی میں صفحہ ۱۰۱)

سلا نیز ملازم: ۱۴: ۱۳، لوقا باب: ۲۰: ۲۵

رومن ایپائٹرکوپال (Paul) کی قائم کردہ اسی مسیحیت کا تجربہ ہوا اور چوتھی صدی عیسوی میں وہ اس کا سرکاری مذہب قرار پانگئی۔ پانچویں صدی عیسوی میں حالات کی گردش سے رومن ایپائٹرک کے زوال کے بعد فطری طور پر اس کی وراثت اس کے جیسے میں آئی۔ اپنی ان محدودیتوں اور کیوں کے پیش نظر جن کا ابھی ذکر ہوا۔ مسیحیت کے لئے مناسب تو یہ تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ، چھوٹے اور مختصر دائروں میں انسانی زندگی کے مسائل کے حل میں اپنے کو لگاتی، حکومت و سلطنت کے جمہوریوں سے اپنے کو بالکل دور رکھتی لیکن مسیحیت کے علمبرداروں کے لئے جن کی نگاہیں رومن ایپائٹرک کی زبردست شان و شوکت کے سامنے خیرہ ہو چکی تھیں، اس کا سہارا اور کٹر دائرے پر اپنے کو قائل بنانا ممکن نہ ہو سکا۔ چنانچہ اس کے بعد ذرا تاخیر کئے بغیر کلیسیا نے اپنے کو رومی شاہنشاہی کے دھنگ پر منظم کرنا شروع کر دیا۔ اور آٹھویں اور نویں صدی تک تو وہ پوری طرح کھل کر میدان میں آگیا۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا پال کی مسیحیت اپنی محدودیت اور اپنے داخلی تضادات کے ساتھ حکومت و سلطنت کے لئے کوئی کامل اور ہم آہنگ نظام عمل عطا کرنے سے قاصر تھی، چنانچہ قطع نظر ان بے شمار ادارہ جاتی اور شعبہ جاتی امور و مسائل کے جن میں اس کا نام نہ کیلئے دم پر ہی طرح رومن ایپائٹرکے متاثر رہا اور بے چون و چرا اور بلاتامل انہیں اپنے ہاں اپنانا لگیا۔ اس صورت حال نے سرزمین یورپ میں اسی وقت سے جرج اور اسٹیٹس بانٹاؤ دیگر مذہب اور ریاست کا جھگڑا کھڑا کر دیا کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ کون ہے پاپا نے دم یا دقت کے

۱۔ Carl Stephenson: Mediaeval History. Re. E. P. 38

۲۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ لوپ ہساول: ہندو الیہ تقیر ترجمہ مولوی عبدالماجد بی۔ اے، نواب

۳۔ دیار جنگ بہادر اور تاسی تمدن صفحہ ۱۷۹، ۱۸۰ نیز D. R. Bhandari:

History of European Political Philosophy P. 69-70

۴۔ مثال کے طور پر بے دی کو رائج الوت بغاوت (Treason) پر قیاس کر کے اسے خدا کے خلاف بغاوت

(Treason against God) قرار دیتے ہوئے کلیسائے روم نے ایذا دہانی (Torture) کا اصول بنی

تلاش سے امتحان کیا تھا، اسی طرح بے دیوں کی تمام جائداد کو ضبط کر لینے کا نام دہی اسی رومی قانون سے اندر نکلتا

۵۔ ملاحظہ ہو History of Torture Throughout the Ages. P. 63

یکوہر حکمران؛ جس کا سلسلہ آگے ہزار سال یعنی سترہویں اور اٹھارویں صدی تک جاری رہا جبکہ مختلف انقلابات کے نتیجے میں کلیسائی اور شاہی بساط الٹ کر دستوری حکومتیں وجود میں آئی ہیں جن کے اندر کھلے لفظوں میں مذہب کی معاملات دنیا سے بے دخلی کا اعلان کیا جاتا ہے۔ اور یورپ اطمینان کا سانس مٹا دکھائی دیتا ہے کہ اب آئندہ اسے مذہب کے نام پر ظلم و استبداد کے ٹکٹے میں نہ کسا جائے گا۔ زمانہ مابعد میں اسی کی تقلید میں دنیا کے مختلف خطوں سے مذہب کی معاملات دنیا سے بے دخلی کی بات ہمارے سننے میں آتی ہے۔

چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی

آج یورپ نے اسے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا ہے کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اسی کے اثر سے دنیا کے بیشتر خطوں میں بھی اسے ایک مقبول عام تصور کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، لیکن آپ کو سن کر تعجب ہو گا کہ زیادہ دور نہیں ابھی اٹھارویں صدی کے اختتام تک صورت یہ تھی کہ وہاں 'بادشاہ برحق خدا' (Kings by the grace of God) اس لقب کے بغیر بادشاہوں کا نام لینے کی بھی کسی کی ہمت نہ تھی۔ اگلے زمانوں کی بات اپنی جگہ اسی اٹھارویں صدی میں فرانس کے نويس چہار دم (Louis XVI) اور انگلینڈ کے جیمس دوم (James II) نے 'مرضی خدا' (The grace of God) کو ایک سیاسی عقیدے کے طور پر اپنایا اور اس کی بدولت اپنی حکیت پسندی (Absolutism) کے لئے وجہ جواز پیدا کیا جس کی رو سے دیگر تمام انسانی حقوق مثلاً دولت، خاندان، پارلیمنٹ وغیرہ کی طرح 'بادشاہ کا یہ حق' بھی ابدی اور من جانب اللہ تھا۔ جسے کسی صورت چیلنج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس طرح بادشاہ کی شخصیت عام انسانی قانون کے دائرے سے بلند قرار پائی تھی۔

اس لیے یہی نہیں بلکہ نويس بڑے فکر کے ساتھ یہ اعلان کرتا تھا کہ ہم شہزادے خدا کی زندہ تصویر ہیں جو مائیکل

اور قوت و طاقت کا سرچشمہ ہے: "We Princes are living images of Him, who is all holy and all powerful. Bluntschli: The Theory of the State p. 288"

اس کے بعد ایسا ہوا کہ فرانس کی عملداریوں (estates) نے اس تصور کو قبول کرنے سے انکار کیا اور برطانوی پارلیمنٹ نے نسبت اور سختی سے اس کے خلاف آواز بلند کیا۔ بالآخر انگلینڈ کے ۱۶۸۸ اور فرانس کے ۱۷۸۹ کے انقلابات کے نتیجے میں بادشاہوں کے اس تقدس اور ان کے من جانب اللہ ہونے کے تصور کو آخری طور پر مسترد کیا گیا۔

سرزمین یورپ میں عیسائیت کے قدم جلنے سے لے کر اٹھارویں صدی کے اختتام تک یہ مسئلہ کبھی زیر بحث آیا ہی نہیں کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق ہے، نہ ہونا چاہئے بلکہ صحیح یہ ہے کہ کسی بھی ایسے شخص کے لئے جو اپنے ہوش و حواس بالکل کھو نہ چکا ہو اس طرح کی بات اپنی زبان پر بھی لانے کی ہمت نہ تھی۔ اس وقت تک مذہب سے تعلق نہیں مذہب سے لائق تھی، بے دینی، سب سے بڑا جرم تھی جس کا ارتکاب کرنے والا جس انجام بد سے دوچار ہوتا تھا اس کی کسی قدر تفصیل اس سے پہلے آپ پڑھ چکے ہیں۔ وہاں اگر جھگڑا رہا ہے تو اس کا کہ دنیا پر مذہب عیسائیت کی حکومت کس ادارے کے ذریعہ انجام پائے۔ چرچ اور پاپائیت کے ذریعہ یہ کام انجام پائے یا یہ ذمہ داری یکو حکمرانوں کے سپرد ہونی چاہئے۔ اور کیا چاہئے کہ عہد جدید کی پوچھنے تک یورپ بری طرح سے اس کشمکش کا شکار اور اس اختلاف ذریعہ کی آماجگاہ رہا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید بیجا نہ ہو کہ اگر کسی آئینہ زین و سلی کے زمانہ میں تو ایسا لگتا ہے کہ وہاں اس ایک کام کے سوا اور کوئی کام ہی نہ تھا جس میں باشندگان یورپ کی قوتیں اور صلاحیتیں صرف ہوتیں۔ جس کے لئے ان میں سے ہر فریق، کتاب مقدس سے غذا حاصل کرتا تھا جو اس کے لئے جیسا کہ ابھی اور تفصیل گوری اس مقصد کی خاطر بھروسہ اور فراہم کرتی تھی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ یورپ میں بارہویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک سیاسی تصور کی کل دوڑ اس نشانے تک محدود رہی کہ

لے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Bluntschli: The Theory of the States P 290-291

لے دیکھا جائے راقم کا مضمون یورپ میں محکمہ اعتبار عقائد کے ستم خوردوں پر ایک نظر، مطبوعہ تحقیقات اسلامی، شمارہ سوم ۱۳۴۲ھ۔

پاپائیت کا یہ دعویٰ کہ شہنشاہیت پر اسے بلا دینی حاصل رہے، درست ہے یا نہیں؟^۱
خاص طور پر نویں صدی سے لے کر گیارہویں اور بارہویں صدی تک یہ لڑائی اپنے شباب پر تھی جس میں دونوں فریق اپنے اپنے حق میں الگ الگ دلائل فراہم کر رہے تھے۔ کلیسا جس بنیاد پر اپنے لئے اس حق کا مدعی تھا اس میں خاص بات یہ تھی کہ:-

اچونکہ پوری بنی نوع انسانی ایک ہے اس لئے چرچ عکس بنیاد براہ راست خدا^(God) کے رکھی ہے، ریاست کی ذمہ داری بھی صحیح معنوں میں اسی کی ہو سکتی ہے۔ روحانی فرمان کے ذریعہ اسے یہ چیز حاصل ہوئی ہے، خدا جس کی ذات میں تمام دنیوی و روحانی اختیارات مرکوز ہیں۔ چونکہ یہ چیز قادر مطلق ذات کا اٹوٹ حصہ ہے اس لئے کسی صورت اس کے حصے بخرے نہیں کئے جاسکتے۔ اس ریاست کے سربراہ اصلاً تو حضرت مسیح^(Christ) ہیں، لیکن چونکہ وہ نفس نفیس اس دنیا میں موجود نہیں اس لئے ضروری ہے کہ زمین پر ان کا ایک نمائندہ ہو جو عام انسانوں پر ان کے اقتدار کو بحال رکھ سکے۔ جناب مسیح کا یہ نمائندہ پوپ^(Pope) ہے جو ایک وقت لوگوں کا پادری^(Priest) بھی ہے اور ان کا بادشاہ^(King) بھی، باؤنٹا یعنی ان کا دنیوی اور روحانی شہنشاہ، ان کا قانون ساز^(Law-giver) ان کا منصف^(Judge) غرض یہ کہ وہ ہر پہلو سے سب سے بڑا اور زبردست ہے۔

۲۔ دونوں ہی تلواریں جن میں سے ایک روحانی اقتدار کی نمائندگی کرتی ہے، دوسری سیکولر اقتدار کی، انھیں پہلے تو خدا نے چیمٹر^(Peter) کو عطا کیا اور اس سے منتقل ہو کر یہ خیر پوپ^(Pope) تک پہنچی جو رونے زمین پر خدا کا نائب^(Viceroy of God) ہے۔ روحانی تلوار کو تو پوپ نے اپنے پاس باقی رکھا، البتہ دنیوی تلوار کو اس نے سیکولر حکمرانوں تک منتقل کر دیا۔ لیکن اس منتقلی کا مطلب یہ نہیں کہ یہ لوگ آزادانہ طور پر اس کے مالک ہو گئے ان کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہے کہ یہ کلیسا کے وکیل اور اس کے متعین علیہ^(agent) ہیں۔ پوپ، مالک تو دراصل بیک وقت روحانی اور سیکولر اختیارات دونوں کا ہے، البتہ عملاً

استعمال وہ اپنے روحانی اختیاری کا کرتا ہے۔ بادشاہ اور سیکور حکمران اپنے مناصب اور اپنے اختیارات بالواسطہ طور پر خدا (God) سے اور بلا واسطہ پوپ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس بنا پر وہ اس کی رعایا (Vassals) ہیں۔ بس اتنا ہے کہ پاپائی کی رعایا میں شہنشاہ کو سب سے اونچا مقام حاصل ہے۔ اس کی تاج پوشی کی حلف برطری دراصل پوپ کو ایک طرح کا خراج عقیدت ہے۔ دنیوی اقتدار چونکہ چرچ کا عطا کردہ ہے اس لئے اس کا استعمال بھی چرچ کی مرضی کے مطابق ہونا چاہیئے۔ پوپ کو اس کا اختیار حاصل ہے بلکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ سیکور حکمرانوں کو براہ راست اپنے کٹرول میں رکھے۔ کسی تکلف کے بغیر وہ شہنشاہی اقتدار کو ایک شخص سے ہٹا کر دوسرے شخص تک منتقل کر سکتا ہے۔ اپنی اس حیثیت میں دراصل وہ بادشاہ گریا بادشاہ کا انتخاب کنندہ (Imperial Elector) ہے۔ شہنشاہیت میں جب بھی کہیں خلا پیدا ہو گا، ایک لمحہ کی تاخیر کے بغیر اس کی نگرانی پوپ تک منتقل ہو جائے گی۔ پوپ کو اس کا بھی اختیار ہے کہ وہ عام حکمرانوں کے خلاف لوگوں کی شکایات کی سماعت کر سکے۔ انھیں معزول کر دے اور ان کی رعایا کو ان کی وفاداری سے الگ قرار دیدے۔

۲۔ ادوہ کے باعقاب روج کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے فطری طور پر عوامی اقتدار کے مقابلے میں روحانی اقتدار زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور یہی طور پر اسے زیادہ عزت و احترام کا مقام حاصل ہونا چاہئے۔ چرچ روج کی نمائندگی کرتا ہے جب کہ ریاست کو صرف اس کے قالب کی نمائندگی حاصل ہے۔ چرچ سورج (Sun) کے مانند ہے، ریاست کی حیثیت اس کے مقابلے میں چاند (Moon) کی ہے۔ اس بنا پر عوامی اقتدار (Lay authority) روحانی اقتدار سے مستار ہے، اسی کے ذریعہ اسے قوت افندہ ملتی ہے۔ غلامہ یہ کہ اس کا تمام تر دائرہ اس پر ہے۔

اس کے برعکس سیکور حکمران اپنے لئے جس دلیل کی بنیاد پر اس حق کے دعوے دار تھے

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو D.R. Bhandari, History of European Political Philosophy P. 87. 88.

اس میں نمایاں بات یہ تھی کہ:

- ۱۔ سیکولر اقتدار چرچ کا تفویض کردہ نہیں بلکہ یہ چیز براہ راست خدا کی عطا کردہ ہے۔ بلوٹا روئے زمین پر خدا (God) کے نائب اور خلیفہ (Vicegerents) ہیں اور اس بنا پر وہ صرف اسی (Him) کے رد و جوابدہ ہیں۔ ریاست کو اسی طرح من جانب اللہ (divine) ہونے کی سند حاصل ہے جیسی کہ چرچ کو ہے۔ اور اس بنا پر وہ چرچ کی تابع فرمان نہیں ہو سکتی ہے۔
- ۲۔ شہنشاہیت کے علمبردار (Imperialists) پاپائیت کی بالادستی سے اپنے کو آزاد رکھنے کے لئے خاص طور پر کتاب مقدس کو بنیاد بناتے تھے۔ اور عہد نامہ قدیم و جدید ہر ایک سے اس سلسلے میں دلائل فراہم کرتے تھے۔ عہد نامہ جدید سے انصوص وہ پال (Paul) کے اس قول کا حوالہ دیتے تھے جس کا اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ:

مذکورہ حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں، خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کرتا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے۔“

(Powers that be are ordained of God. Whoso ever, therefore, resisteth the power resisteth the ordinance of God.)

کتاب مقدس کے اسی طرح کے فرامین کی بنیاد پر سیکولر حکمرانوں کا رعایا سے مطالبہ تھا کہ وہ ان کی غیر شرط و فادار رہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ خدا کی طرف سے مقرر ہونے کے سبب سے وہ صرف خدا (God) کے حضور جوابدہ ہیں۔ اور اس بنا پر وہ پاپائیت کے اختیار سے بالکل آزاد ہیں۔ اور ان کے اوپر سے کسی قسم کا اثر و اقتدار دکھانے کا حق نہیں ہے۔

اس مرحلے پر جن لوگوں نے مختلف تشریحات کے ساتھ کلیسا کی حمایت کی ان چند خاص نام یہ ہیں ہیلڈبرگنڈ یا گریگوری ہفتم (Hildebrand or Gregory VII 1073-1080)۔

سینٹ برنارڈ (St. Bernard (1091-1153) میں گولڈ (Maregold) جان آف سلیسبری (John of Salisbury (1115-1180) سینٹ ٹامس ایکوینس (St. Thomas Aquinas (1227-74) اداگسٹس ٹریمفس (Augustus Triumphus) اس کے بالمقابل سیکولر حکمرانوں کی تائید میں جو لوگ پیش پیش تھے ان میں قابل ذکر یہ لوگ تھے مارگلو آف پڈوا (Marsiglio of Padua) (1270-1340) ویلیام آف اوکھام (William of Ockham (1270-1340) ایلوئی فلسفی دان تھے (Dante) اور پیرے ڈیویس (Pierre Dubois) جن کے استدلال میں علاوہ ادب و ہنر کے حضرت مسیح کا یہ قول بھی شامل تھا کہ میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں (My Kingdom is not of this world) پاپائیت کے علمبرداروں اور سیکولر حکمرانوں کے مینواؤں کی یہ لڑائی کسی شدید جھڑپ سے اس کا خاتمہ آپ مرث اس سے کر سکتے ہیں کہ صرف گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یعنی ۱۱۷۰ء سے ۱۱۸۲ء کے عرصے میں اپنے اپنے موقف کی حمایت میں فریقین کی طرف سے ایک سو پندرہ کتابچے منظر عام پر آئے تھے۔

چرچ اور اسٹیٹ کی اس لڑائی میں فتح مندی کا سہرا کلیسا کے ہاتھ رہا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی تک پاپائیت کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ چودھویں صدی کے آتے آتے یورپ میں قومی بادشاہتوں نے زور پکڑنا شروع کیا اور نظام جاگیرداری، جبکہ بڑی حد تک یہی ادارہ کلیسا کے زور اور قوت کا ذریعہ تھا، بدن کردار پڑا گیا۔ اسی عرصے میں مختلف اسباب کے تحت یورپ میں روشن خیالی (Enlightenment) اور نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی تحریکات نے اپنے اثرات دکھانے شروع کئے۔ عوام انسان کے ذہن فکر میں بیداری آئی، سماج میں فرد کی اہمیت کا احساس خیز تر ہونے لگا اور لوگ بے چوں چرا کلیسا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے لئے تیار نہ تھے نتیجے کے طور پر وہاں میکاؤلی (Macaulay) (1800-1859) جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنھوں نے براہ راست مذہب و اخلاق،

سے تقبیل کے لئے مذہب و اخلاق سابق صفحات ۱۱۳، ۱۱۴
 ۱۱۳ کے حوالہ مذکور صفحہ ۱۱۱ کے حوالہ سابق ۱۲۶ سے کتاب مذکور ۸۵ صفحہ حوالہ سابق ۸۶

سے 'سیاست' کی علامت کی علامت بن گیا۔ اس کے بعد اگرچہ لوٹمر (Luther) کی سولہویں صدی کی اصلاح (Reformation) کی تحریک نے ایک بار پھر مذہب اور اسٹیٹ کو ایک ساتھ جوڑنا چاہا، جس کے لئے اس نے موجودہ وقت پاپائیت کو مسترد کرتے ہوئے بادشاہوں کے ابدی حق (Divine Right of Kings) کا نفوذ گایا اور خدا کے مقرر کردہ شہزادوں کی خاموش اطاعت (Passive obedience to the godly Princes) کی تلقین شروع کی، لیکن مسیحی اقتدار سے یورپ اس قدر عاجز آچکا تھا کہ قوی بادشاہوں کے ذریعہ مسیحیت کے بالواسطہ اقتدار کے بوجھ کو بھی وہ اب زیادہ دن تک اٹھانے کے لئے آمادہ نہ تھا۔ اس نے صاف لفظوں میں دعویٰ کیا کہ اقتدار کا سرچشمہ بادشاہ نہیں ملک کے عوام ہیں حکومتِ دقت کو ان کی مرضیات کا آئینہ دار بنانا چاہیے اور معاملات زندگی کی تنظیم اس ڈھنگ سے ہونی چاہئے جیسا کہ کسی ملک کے عوام کی خواہش ہو۔ چنانچہ مذکورہ تحریک اصلاح کے خلاف خود محاذ اٹھ کھڑا ہوا۔ اور آگے اٹھارویں صدی تک خاص طور پر ایس، لاک اور روسو جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنہوں نے میکاؤلی سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر مذہب و اخلاق کو ریاست کے تابع قرار دیا۔ اور بادشاہوں کے ابدی حق (Divine Right of Kings) کے برخلاف سماجی معاہدہ (Social Contract) عوام کے اقتدار اعلیٰ (Sovereignty of People) اور خواہش عام (General Will) کا تصور پیش کیا جس کا خلاصہ تھا کہ حکومت کا ادارہ بذاتِ خود اقتدار کا مالک نہیں۔ اقتدار کا اصل سرچشمہ عوام ہیں۔ حکمران اور عوام کے درمیان ایک طرح کا سماجی معاہدہ ہوتا ہے جس کے تحت کوئی حکومت وجود میں آتی ہے۔ اس لئے اسے عوام کی مرضیات کی آئینہ دار ہونا چاہیئے۔ جس سے خلاف درزی کی صورت میں وہ اپنے حق بقا سے محروم ہو جاتی ہے۔ نیز یہ کہ مسیحیت کسی صورت حکومت و سیاست کے لئے سموز دیتی نہیں ہے یہ خاص طور پر انہی لوگوں کے انکار کا نتیجہ تھا جو ۱۶۸۹ء میں انگلینڈ اور ۱۷۸۹ء میں امریکہ اور ۱۷۸۹ء میں فرانس کے انقلابات وجود میں آئے جن میں آخری طور پر بادشاہتوں کے خاتمہ کے ذریعہ بالواسطہ طور پر سرزمینِ یورپ سے مسیحیت کے اقتدار کا خاتمہ عمل میں آیا۔ اور معاملاتِ مذہب

مذہب تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈی۔ آر۔ جھنڈاری کی کتاب مذکور صفحات ۲۵۸ تا ۲۶۱

سے بے دخل کرتے ہوئے مذہب کو فرد کی نجی زندگی پر قابض ہونے کے لئے مجبور کر دیا گیا۔ اور انسانی تاریخ میں پہلی دفعہ دستور کی سطح پر یہ بات منظر عام پر آئی کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اسے اگر جینا ہے تو اس دائرے کے باہر ہی وہ زندہ رہ سکتا ہے چنانچہ ان انقلابات کے نتیجے میں جو تحریدی و تادیبات سامنے آئیں ان میں اگرچہ خالق کائنات (Creator) خدا تعالیٰ (Prudence) اور اعلیٰ ترستی (Supreme Being) کے الفاظ موجود ہیں لیکن اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ معاملات دنیا کے سلسلے میں اب مذہب کے لئے کوئی احترام نہیں رہے گا نیز یہ کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ و اصل قوم ہوا کرتی ہے بلکہ

بلجھی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب 'میتوری آف اسٹیٹ' میں 'ریاست' سے تعلق رکھنے والے بعض اہم مسائل کے سلسلے میں قرون وسطیٰ اور عہد جدید میں ان کے مابین پائے جانے والے فاصلے کا ایک تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے جس کے ذریعہ موجودہ دور میں مذہب کی معاملات دنیا سے بے دخلی کے رائج الوقت تصور کے پس منظر کو کافی بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ ہم ذیل میں اس کے بعض اہم عنوانات کو اسی نقشہ کے ساتھ پیش کرتے ہیں:-

عہد جدید

قرون وسطیٰ

۱۔ ریاست کا تصور

جدید دور میں ریاست کا وجود	قرون وسطیٰ میں ریاست اور
انسانی ذرائع کا رہن منت ہے اور	ریاست کے اختیار کو براہ راست
اس کی بنیاد تمام تر انسانی فطرت	خدا سے حاصل کردہ تصور کیا جاتا تھا۔
پر ہے۔ ریاست ایک مشترک زندگی	ریاست کی حیثیت ایک الٰہی تعلیم

ملاحظہ فرمائیے: امریکا کا اعلامیہ آزادی کا اعلامیہ، اعلامیہ امریکا کی حقوق کا بل اور

J.S. Schapiro: اعلامیہ کا حقوق شہریت و انسانی کا انیسویں صدی کی مختلف دفعات بحوالہ

صفحات ۱۲۲ تا ۱۳۰ Liberalism Its meaning and History

کی تنظیم سے عبارت ہے جس کی تشکیل انسانی ہاتھوں کے ذریعہ انجام پاتی ہے اور اس کا انتظام بھی انہی کے ذریعہ جلتا ہے۔ اور یہ چیز تمام تر انسانی مقاصد کے گرد گھومتی ہے۔

کی تھی جو خدا کی مرضی کی آئینہ دار اور اس کے اپنے ہاتھوں کی پیدا کردہ تھی۔

۲۔ دینیات اور سائنس۔

ریاست کے بنیادی اصولوں کی راہ انسانی علوم یعنی فلسفہ اور تاریخ متین کرتے ہیں جو وہ علم سیاسیات ریاست کی تعبیر و تشریح میں اصلاً انسان کا اعتبار کرتا ہے۔ وہ اپنے سفر کا آغاز ہی اسی نقطہ سے کرتا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ریاست افراد کے اس اجتماع سے عبارت ہے جو آپس میں اس لئے متحد ہوتے ہیں تاکہ وہ اپنا تحفظ اور اپنی آزادی کا دفاع کر سکیں۔ دوسرے لوگ وہ ہیں جو بحیثیت مجموعی اسے پوری قوم کی انگلیوں کا منظر خیال کرتے ہیں۔ ریاست کا جدید نظریہ مذہبی نہیں ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وہ بالکل لائندہ ہی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ریاست کا دار و مدار مذہبی عقیدے پر نہیں ہونا چاہیئے۔ یہ اس کا انکار نہیں کرتا کہ خدا نے انسانی فطرت کو بنایا ہے اور یہ جو دنیا کا نظام چل رہا ہے اس میں اس کی قدرت کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ موجودہ علم سائنس کا وظیفہ یہ نہیں کہ خدائی طوابعاتوں کے سمجھنے میں اپنی

ریاست کے تصور کی بنیاد مذہبی اصولوں پر تھی اور اسی کی طاقت سے اس کی پوری شہنشاہی حرکت کرتی تھی۔ قرون وسطیٰ میں اگرچہ بحیثیت چرخ اور اسٹیٹ کی شہنشاہی کی قائل تھی لیکن اس کا اعتقاد تھا کہ یہ دونوں ہی تلواریں یعنی روحانی اور دنیوی، خدا کی تفویض کردہ ہیں۔ ایک کو اس نے پوپ کے حوالہ کیا ہے اور دوسرے کی ذمہ داری شہنشاہ (Emperor) کو سونپی ہے۔ پروٹسٹنٹ اسکول دینیات نے روحانی تلوار کے تصور کو مسترد کر دیا اور صرف ایک تلوار یعنی ریاست کو قابل قبول ٹھہرایا لیکن اس مذہبی خیال کو وہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے ہوئے تھا کہ اقتدار اعلیٰ خدا کی طرف سے آتا ہے۔

قوت مرن کرے، وہ ریاست کو ایک انسانی ادارے کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے۔

۲۔ تھیا کریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت)

جدید اقوام کے سیاسی شعور کے لئے تھیا کریسی اپنی جملہ صورتوں کے ساتھ مدد و حجت لگوا رہے۔ عہد جدید کی ریاست ایک انسانی اور دستوری انتظام ہے عبارت ہے ریاست کا اختیار عوامی قانون کے باقوں بندھا ہوا ہے اور سیاست کا مقصد قوم کی فلاح ہے البتہ یہ تمام چیزیں انسانی فہم سے اخذ کردہ ہیں اور انھیں انسانی ذرائع ہی سے رو بہ عمل لایا جائے گا۔

عہد وسطیٰ میں ریاست کا تصور بالکل پرانے دور کے انسانوں کی طرح بڑا راست تھا کریسی کا تونہ تھا۔ البتہ دو بالواسطہ تھیا کریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت) کا قائل تھا یعنی کڑی یعنی حکمران خدا کا نائب اور اس کا خلیفہ تھا۔

۳۔ مذہب

موجود دو میں کسی شخص کو قانونی طور پر کوئی مرتبہ و مقام عطا کرنے کے لئے ریاست مذہب کو ایک شرط لازم تصور نہیں کرتی۔ فرد اور راج ان دونوں سے تعلق رکھنے والے قوانین مذہب اور عقیدے کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ عہد جدید کی ریاست عقیدے کی آزادی کا تحفظ کرتی اور مختلف چرچوں اور مذہبی سوسائٹیوں کو ایک لڑی میں پرو کر رکھتی ہے۔ البتہ مذہب سے سزا یا کسی بھی بے عقیدہ شخص کے سلسلے میں وہ کسی قسم کی ظلم و زیادتی اور اس کی ایذا رسانی کو کسی بھی

قرون وسطیٰ میں ریاست کا تمام تر اٹھا ہم مذہب جماعت و افراد پر تھا۔ اور اس کا مطالبہ تھا کہ ہر جگہ عقیدے کی یکسانی رہے۔ کافروں اور بے دینوں کے لئے اس زمانے میں کوئی سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ ان پر مختلف طرح کے نظام توڑے جاتے تھے اور انھیں طرح طرح سے ستایا جاتا تھا بلکہ اکثر و بیشتر انھیں فنا کے گھاٹ اتار دیا جاتا تھا۔ بہتر سے بہتر سلوک جس کی ان کے ساتھ توفیق رکھی جاسکتی تھی وہ یہ کہ ان کے وجود کو ایجنڈا کر لیا جائے۔

انداز سے جائز تصور نہیں کرتی۔

اس موازنے کی روشنی میں عہد جدید کے انسان کی نظر میں مذہب کی حیثیت، اس کے مرتبہ و مقام نیز زندگی کی دوڑ میں اس کی واقعی جگہ کے سلسلے میں اس کے نقطہ نظر کو باحسن و جوہر سمجھا جاسکتا ہے کہ کس طرح قرون وسطیٰ میں چرچ اور اسٹیٹ کی کشمکش کے نتیجے میں وہاں 'مذہب' کے سلسلے میں ایک خاص نقطہ نظر پر وہاں چڑھا اور بعد میں آہستہ آہستہ اس نے مسیحیت سے آگے فی الجملہ 'مذہب' ہی کے سلسلے میں ایک عام تصور کی حیثیت اختیار کر لی جس کا انتہائی مقام یہ ہے کہ دوزندگی میں ایک عضو مطلق کی حیثیت سے توباقی رہ سکتا ہے البتہ اس کے لئے سماج میں کسی موثر کردار کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یورپ کی تاریخ میں ایک طویل عرصے تک مذہب اور چرچ لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کئے رہے۔ بعد میں چرچ کا نظام کمزور ہونے کے بعد یہ مقام وہاں کے 'بادشاہوں' کو حاصل ہو گیا۔ اور وہ روئے زمین پر مذہب کا عملی منظر قرار پائے۔ بادشاہوں نے چرچ کو بے دخل کر کے زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لی تو معاملہ پھر بھی ختم نہ ہوا اس لئے کہ اول الذکر کی طرح یہ بھی اپنے تئیں مذہب کی نانہنگی کے مدعی تھے۔ لیکن اٹھارہویں صدی میں جب مذہب سے بیزاریکہ اس سے عاجز عوام نے ان 'بادشاہتوں' کی بساط الٹی تو بادشاہوں کے خاتمہ اور ان کی بے دخلی کے ساتھ ساتھ یہ چیز اس مذہب کی بے دخلی اور اس کے خاتمہ کا بھی موجب بنی جو اپنے کو اٹوٹ طور پر ان بادشاہتوں سے جوڑے ہوئے تھا۔ یورپ کا ستم یہ ہے کہ پہلے تو اس نے ایک نامکمل مذہب سے جس کے چہرے کو انسانی تحریفات نے بری طرح داغدار کر رکھا تھا، اپنے کو جوڑے رکھا لیکن اس سے بڑی ستم خیزی اس کی یہ ہے کہ مختلف اسباب کے تحت جب وہ اس مذہب سے عاجز آگیا تو اسے مسترد کرنے کے ساتھ ہی اس نے نفس مذہب کے سلسلے میں ایسا دھواں دار پروپیگنڈہ شروع کیا کہ کتنا چلنے کے دنیا کے بیشتر مذاہب کے لئے والے اس کی بیٹھ میں آگئے اور اپنے اپنے مذاہب کو بھی انھوں نے اسی چوکے کا پابند بنالیا جس کی وکالت سرزمین یورپ کے فرزانوں کی

طرف سے کی جارہی تھی یعنی یہ کہ مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق ہے نہ ہونا چاہیے، یہاں تک کہ اہل یورپ کے نزدیک مذہب (Religion) کی تعریف ہی اس دائرے میں محصور ہو کر رہ گئی کہ ”مذہب نام ہے اس محسوس عملی تعلق کا جو کسی ایک یا متعدد مخلوق انفرادی وجود یا وجودوں پر اجتماع کی صورت میں کسی فرد کا اس سے یا ان سے قائم ہوتا ہے“ ہم مبارکباد دیتے ہیں یورپ کو اس کی اس ہوشیاری اور چالاکی پر کہ اس نے جب اپنی ناک کاٹی تو اس کے فرائض اس زور و قوت کے ساتھ بیان کئے کہ دنیا کی غلیم آبادی نے اپنے لئے ”نگشتا“ ہوئے ہی کو باعث افتخار سمجھا اور ہر اس شخص کو الٹا عار دلانے لگی جو کسی بھی صورت اپنے لئے ناک والا رہے یا قائل اور اس کی دکالت کرنے والا اور اس کا ہونید نظر آتا ہو۔

لیکن خاص طور پر آج کے روشن خیال اور آزادی فکر و فکر کے مدعوں سے ہمارا یہ سوال اب بھی قائم ہے کہ کیا یورپ کے اپنے اس محدود تجربے کے نتیجے میں نفس مذہب کے سلسلے میں اس کا مذکورہ بالا اعلان و اظہار کسی بھی درجے میں حق و صداقت کا آئینہ دار ہے۔ اور کیا اس کی پیروی ہمیشہ ہی دوسری سمت سے اس طرح کے کسی اظہار و اعلان کو مبنی بر حقیقت اور حق و انصاف کا قطعاً قرار دیا جاسکتا ہے؟

۱۔ سارٹ۔ ایچ۔ ٹھولس (Robert - H. Thouless) نے پروفیسر لیوبا...
(Louba) کی کتاب ”A Psychological Study of Religion“ کے تحت
مذہب کا ارتقا میں ”تقلیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے خاص طور پر صرف تین تقلیوں کی طرف توجہ کی
۴۔ اور پھر ان سب کا خلاصہ وہ بیان کیلئے جو اوپر مذکور ہوا۔ ملاحظہ ہو:-

Robert. H. Thouless: The Psychology of Religion P. 4.

اپنے معاونین سے

ادارہ کا دفتر IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMU, ALICAH

کے نام سے ہے۔ براہ کرم اپنا چیک یا ڈانٹ اسی نام سے بھیجیں۔ اس میں کسی غلطی کی جتنی سے زحمت ہو تو
ہے۔ امید ہے کہ آپ کا تعاون ہمیں مستطی حاصل رہے گا۔ (مینجمنٹ)

اقبال اور کارل مارکس

ڈاکٹر عبدالغنی

اقبال ایک ایسے دانشور تھے جو اپنی ایک خاص منظم فکر رکھتے تھے۔ اسی لئے ان کو مفکر اور فلسفی کہنا صحیح ہوگا۔ اقبال کی فکر کا تجزیہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ایک بہت ہی مربوط، جامع اور وسیع و مکمل فکر ہے۔ اس لئے کہ انفس و آفاق اور قدیم و جدید علوم کا متنوع اور گہرا مطالعہ کر کے اقبال حیات و کائنات اور انسانیت کے متعلق چند واضح، معین اور قطعی نتائج تک پہنچے تھے۔ پھر قرآن حکیم کی سورت میں ان کا ایک سرشتیہ علم تھا جسے وہ تمام علوم و فنون کی کلید سمجھتے تھے۔ درحقیقت اسی سرشتیہ نے انھیں ایک مرکز فکر اور ایک معیار نظر عطا کیا تھا، جو ان کے تمام خیالات و تصورات کا محور (Nucleus of Thoughts) تھا۔ اسی محور و مرکز سے وہ تمام فلسفیوں، مفکروں اور دانشوروں کے افکار کا مطالعہ کر کے رد و قبول اور اخذ و ترک کرتے تھے۔ وہ رسول کریم کے سوا کسی سے شخصی طور پر نہ تو وابستہ ہیں اور نہ معوب۔ ان کا اپنا ذہن خود اتنا قوی اور موثر ہے کہ وہ اپنے خاص نقطہ نظر سے مختلف نظریات کا بدرجہ احسن جائزہ لیتے ہیں اور اپنے نظام فکر کے اجزاء و عناصر کے طور پر ہر ایک کو اس کی مناسب دوزوں میں جگہ پر رکھتے ہیں۔ مختلف شخصیتوں اور نظریات کے ساتھ اقبال کا رویہ عام طور پر اصرام کا ہے اور وہ سبھی کی خوبیوں کا بڑا اعتراف کرتے ہیں، اگرچہ ان کی خامیوں سے بھی واقف ہیں اور جہاں ضروری سمجھتے ہیں ان پر بہت ہی گہری اور کاری تنقید کرتے ہیں۔ وہ ایک خود شناس اور محقق آگاہ مبصر ہیں۔ ان کی بصیرت جرات و قوت و دلوں پر غلبہ ہے اور ہر یک وقت عقل و ایمان کا مجموعہ ہے:

خود اندر زود مرادیں عین فکر / سینہ افروخت مرا محبت مستان نظر (اقبال)

اس طرح اقبال کے علم و دانش نے مشرق و مغرب کی کتابیں کھینچ کر ملا دی ہیں اور ایک نفاقی نظام فکر مرتب کیا ہے جو قدیم و جدید کا شیرازہ یا عطر ہے۔

کارل مارکس سے اقبال کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو دوسرے غیر اسلامی مفکرین سے ان کے تعلق کی ہے۔ مغربِ کلیم کے بابِ سیاسیات مشرق و مغرب میں کارل مارکس کی آواز کے عنوان سے ایک فکر انگیز نظر اس طرح ہے:

یہ علم و حکمت کا مہرہ بازی و بحث و فکر کی نائش نہیں ہے دنیا کو اب گوارہ پرانے انکار کی نائش تری کتابوں میں اسے حکیمِ معاش رکھا ہی کیلئے تیر خطہ خدا کی نائش مرزید کبار کی نمائش جہانِ مغرب کے بتکدوں میں لکھیا گیا ہے۔ ہوس کی خون ریزیاں بچپائی ہے عقلِ میا کی نائش یہ حکیمِ معاش، یورپ کے ماہرینِ اقتصادیات ہیں اور ان کو مخاطب کرنے والا کارل مارکس ہے جو مغرب کے پورے فلسفہ معاشیات کو خطہ خدا کی نائش قرار دیتا ہے اور یہ مارکس ہی ہے جو مغربی نظامِ حیات کے تمام اداروں میں ہوس کی خون ریزیاں اور عقلِ میا کی نائش دیکھتا ہے۔ یہ بیانات جنہیں شاعر نے مارکس کی ہی طرف منسوب کیا ہے، عصرِ حاضر کے زوالِ آمادہ اور ظلم پسند مغرب کا پول کھولنے والے ہیں اور مارکس کے اپنے فلسفہ حیات کے محرکات و اسباب کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک منفی و تخریبی صورتِ حال تاریخ کے ایک خاص لمحے میں اور ایک خاص خطے میں ایسی تھی جو ایک بنیادی اصلاح احوال اور مکمل انقلاب کا مطالبہ کر رہی تھی، اسی کے جواب میں امامِ اشتراکیت نے جدلیاتی ادویت کا نظریہ اور طبقاتی جنگ کا منصوبہ پیش کیا۔ یہ مارکسیت کا انکل غیر جانبدارانہ اصولی اور مثبت مطالعہ ہے۔ لیکن اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مارکس کا فلسفہ دراصل تاریخ کے بعض حالات کا ردِ عمل تھا اور ایک ماحول تک محدود تھا لہذا اس کے اندر اصلیت اور افاقیت دونوں کی کمی ہے۔ اس نظم میں مارکس کی تشریف نایاں ہیں اور تنقید مضر بہر حال، یہ مارکس تصور کی بہت اچھی ترجمانی ہے۔

عصرِ حاضر میں مارکس کے فلسفے کے تاریخی رد و پرا اقبال نے ایک دوسری نظم اشتراکیت میں بہت واضح تصدیق کیا ہے:

توہوں کی، شمس سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم ہے سو نہیں رہوں گی یہ گرانی گفتار

اندیشہ ہوا شرعی افکار پر مجبور ! فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بنیاد
انسان کی ہوس نے جنہیں نکھٹا چاہی کہ کھلے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں بنو غوطرن لے کر مسلمان اللہ کے تھک کو عطا جنت کردار
جو حرفِ قل العفوئیں پوشیدہ ہے اب تک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار (مربکیم)
حرفِ قل العفو، قرآن کی ایک آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں درج ہے کہ جو لوگ رسول سے
پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں انہیں جواب دیا جائے کہ ان کی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے خرچ
کر دیا جائے۔ یہ دراصل اسلام کے فلسفہ معاش اور نظام معیشت کا کلیدی نکتہ ہے۔ اسلام
نے اول تو ملکیت کو ایک عطیہ خداوندی اور امانتِ الہی قرار دیا ہے، پھر آمدنی اور اخراجات دونوں
میں حرام و حلال کی تمیز کی ہے اور حلال ال یا جائیداد میں زکوٰۃ اور شرکی ٹینین کی ہے اس کے بعد
جمع شدہ جائز دولت کو وارثوں میں تقسیم کر دیا ہے اور لوگوں کو عام ہدایت دی ہے کہ وہ خدا کی راہ
میں اپنی ضروریات سے بچا ہوا مال زیادہ سے زیادہ خرچ کر کے اپنے ایمان کی صداقت کا ثبوت
دیں تاکہ دولت بآلہ داروں کے ضرورت مندوں کے درمیان مسلسل گردش کرتی رہے اور فرد معاشرہ دونوں
کی سلامتی و ترقی کا باعث ہو۔ یہ سب نکتے صریحاً آیات قرآنی میں موجود ہیں اور ان سے بہتر فرستہ
افلاس کو دور کرنے اور محنت و مزدوری کا صلہ دینے کے لئے کسی نظریہ کا تصور نہیں کیا جا
سکتا۔ لہذا اقبال اشتراکیت کا غیر مستند اس جہت سے کہتے ہیں کہ مغرب کے نظام کے پیش نظر
یہ دولت کی چیز ہے اور روح عصر اس کا تقاضہ کر رہی تھی مگر علمائوں کے لئے یہ کوئی نئی بات نہیں
قرآن حکیم تقریباً ڈیڑھ ہزار سال قبل انسانی میشت کے اس راز سے پردہ اٹھا چکا ہے جو نئے
دور میں ایک نئے انداز سے افنا ہو رہا ہے، چنانچہ توقع ہے کہ مارکس کا اشتراکی تصور معاش اس
حقیقت کی روشنی میں نہایت زیادہ تر کمال سے ساز حکم، قل العفو، میں مضرب ہے۔ اس سلسلے میں مختصر
کی پہلی کامیاب تجربہ گاہ، بشوکیک روس کی کردار نگاری اقبال نے اس طرح کی ہے:

روحِ قضا نے الہی کی ہے غیب غریب خبر نہیں کہ خیر جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کس سر چلیپا کے واسطے مامور وہی کہ حفظِ جلیپا کو جانتے تھے نبات
یہ وحی دہریت روس پر سولی نازل کہ توڑ ڈال کیلیلوں کے لاتِ نبات و دہلیج
اسی بات صاف ہو گئی کہ اقبال کی نگاہ میں مارکس کیو نیزم در حقیقت ایک شعی قوت ہے

جس کا اصل ردول عصر حاضر اور دنیا نے جدید کی تاریخ میں یہ ہے کہ اس نے خاتم کلیسائی نظام کا خاتمہ اس خطے میں کر دیا جو اپنے مسیحی عقاید میں سب سے کٹر (Orthodox) تھا۔ یہ اشارہ بازنطینی کلیسائی نظام کی طرف ہے جو رومی کلیسا کے نظام سے تھی زیادہ سخت گیر تھا۔ اور جس کا مرکز بن گیا تھا۔ کلیسائی نظام فی الواقع زار شاہی کے تمام بزرگوں کی ایک علامت ہے اس نے انہیں کر قبل اشتراکیت کے روس میں مذہب و سیاست ایک دوسرے سے بالکل ہم آہنگ تھے اور زار کے سیاسی استبداد اور معاشی استحصال کی کھلی اور پوری تائید و حمایت کلیسا کی طرف سے ہوتی تھی جو ہر قسم کی برائیوں اور بے حیائیوں کا ایک قلعہ بن گیا تھا اور زار شاہی کے سایہ گناہوں میں برابر کا شریک تھا۔ ہر قسم کے سیاسی، اخلاقی اور معاشی جرائم کے ساتھ کلیسا نے روس کی یہی وہ شدید وابستگی تھی جس نے اس ملک کے کیونسلوں کو مذہب سے مطلقاً برہم کر دیا، جب کہ دوسرے مغربی ملک میں بھی کلیسا، خواہ وہ کیتھولک پروٹسٹنٹ یا پورٹن وغیرہ کسی بھی انداز کا ہو عوام الناس کی نگاہ میں جبر و ستم اور فحاشی و بدکاری کا اڈا بن گیا تھا۔ لہذا مغرب کے سبھی لادینی عناصر اپنے خطہ ارض کے کلیسائی نظام کے رد عمل ہی میں مذہب کے مخالف ہو گئے۔ مارکس اور لینن کے سامنے بھی مذہب کا یہی کلیسائی نمونہ تھا جس سے برگشتہ ہو کر انھوں نے اپنے اصل معاشی منصوبے میں عقاید و اخلاق کو بھی شامل کر لیا اور معاشی و سیاسی اصلاح و انقلاب کے لئے ضروری سمجھا کہ حکومت و معیشت کے ساتھ ساتھ مذہب و اخلاق کو بھی اپنے حلقوں کا ہدف بنائیں۔ یہی مفہوم ہے کلیسیائیوں کے لات و منات کو توڑ ڈالنے کا۔

اشتراکیت کے اس منہی رول کی بہترین تعقید و جاہیزمانہ کے ایک باب میں پیغام انقلابی بالبت روسیہ کے عنوان سے دی گئی ہے جس کے صرف چند مناسب موقع اشارہ درج ذیل ہیں:

کہنہ شرافت نگہ را آئین و دیں سوئے آں دیر کہن دیگر میں
کردم کار خدا و نذاں تمام بگذر از لامحابت الا خدام
در گذر از لا اگر جو میں بندم تارہ اثبات گیری دندم

یہ اقبال کے خیال میں، مارکسی اشتراکیت کی اصل خامی اور رکھتی رگ ہے۔ وہ اپنے تاریخی عمل میں کے پہلے جز "لا اہل" تک آکر رک گئی ہے اور اس نے تمام باطل خداؤں کا انکار

کر دیا ہے، خواہ وہ رنگ و نسل کے ہوں یا پاپائیت اور سرمایہ داری کے، مگر نفی کے بعد وہ اثبات کی طرف نہ بڑھ سکی اور کلہ اسلام کے دوسرے جزء الا اللہ کی منزل تک نہیں پہنچ سکی، چنانچہ خام اور ناقص رہ گئی، نتیجہ نہ صرف اپنے مقاصد میں ناکام ہوئی بلکہ انسانیت کے لئے ایک زبردست فتنہ بن گئی۔ لہذا علامہ جمال الدین افغانی کے ذریعے اقبال نے اشتراکی روس کو پیغام دیا ہے کہ اگر وہ واقعی ایک عالمی انصاف اور انسانی مساوات پر مبنی عالمی معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے تو اسے ”ام الکتاب“ کی ”اساس حکم“ اختیار کرنی چاہیے، لیکن اس اساس سے دور رہ کر کمیونزم نے روس میں بھی مکمل معاشی جمہوریت کے لئے اپنے بلند بانگ اور ہنگامہ خیز دعوے کی کوئی موثر دلیل فراہم نہ کی۔ ”پیام مشرق“ کی ایک نظم، ”موسیو لینن و قیصر ولیم“ میں قیصر ولیم کا لینن کو جواب اس معنی خیز اور عبرت انگیز شعر پر ختم ہوتا ہے:

مناندا ز شمعیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کو کہن مہست
یہی مفہوم اقبال کے اس شعر میں ادا ہوا ہے:

ز نام کارا گزردہ کے ہاتھوں میں پوچھ کر بیا؟
طریق کو کہن میں بھی دی جیسے پہ پڑا

(غزل — بال جبریل)

اس سلسلے میں بنیادی طور پر اقبال کا موقف یہ ہے:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری نمائندہ ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو وہ جاتی ہے بکری

(غزل — بال جبریل)

خواہ سیاسی جمہوریت ہو یا سماجی یا معاشی یا کوئی اور نظام حیات:

ہوئی دین و دولت میں جس دم جلائی
ہوس کی امیری ہوس کی ذہیری

(دین و سیاست — بال جبریل)

اسی پس منظر میں اشتراکی خیالات کی عکاس سمجھ جانے والی شہر نظم ”فران فدا“ کے

مندرجہ ذیل اشعار کا مطالعہ بھی کیا جانا چاہئے:

انصوری دنیا کے غریبوں کو جگادو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دغا
گراؤ غلاموں کا ہوس و تہس سے
گنجلک فر واد کو شاہیں سے رلاؤ

سلطانِ مجبور کا آتا ہے زمانہ
 جس حکیت سے تھیں کو میر نے ہونڈ
 کیوں خالق و مخلوق میں حائل یہ ہار دے
 حق را بسجودے، منہاں را بلولے
 میں ناخوش و سیزا ہوں مرمر کی بلوکے
 تہذیبِ نوی کا رگہ نشینہ گراں ہے
 جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
 اس حکیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
 پیرانِ گھسا کو گھسا سے مٹا دو
 بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بھادو
 میرے لئے مٹی کا حرم اور بنادو
 آداب جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو
 ان اشعار میں معاشی انصاف اور سماجی مساوات کے جو احسانات ہیں وہ ایک با خدا نظام
 کے عاقلانہ کردار ہی سے منسوب کئے جاسکتے ہیں جہاں تک 'چراغِ حرم و دیر' بھادینے کا سوال ہے
 تو دوسرے ہی شعر میں اس سوال کا جواب مل جاتا ہے :

میں ناخوش و سیزا ہوں مرمر کی بلوکے
 میرے لئے مٹی کا حرم اور بنادو
 یہ آواز خود خدا کی ہے اس لئے کہ عنوانِ نظم کی قوسین میں دی ہوئی ذیلی سرخی کے لحاظ سے 'فرمانِ
 خدا' (فرشتوں سے) ہے یہ کوئی مارکس یا بین کا خطاب اپنے کامیڈوں کے نام اور مذہب کے
 خلاف نہیں ہے، بلکہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا دنیائے انسانیت میں مذہب کی اہمیت واپس
 لانے اور مذہب کے نام پر پھیلانی ہوئی خرافات کو مٹا دینے کا حکم اپنے غیبی کارندوں کو دے رہا
 ہے، 'اگر کلیسا نیت کے اقباق و خالق و مخلوق میں حائل ہونے والے پروے اٹھا دیے جائیں'
 'انصافیوں کا دوزخ ہم ہوا و ہر بندہ خدا کو رب العالمین کا پیدا کیا ہوا رزق آزادی سے ملے اس
 پوری نظم میں اگر کوئی چیز فی الواقع اشتراک کی جاسکتی ہے تو وہ اس کا انداز کلام ہے جس میں شدت
 کے ساتھ ساتھ تشدد کا احساس بھی ہے لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ فرمانِ خدا ہے،
 ایک قادرِ مطلق کا حکم ہے جو اپنی دنیا کے ظالم امر سے ناراض ہی نہیں، سخت برہم ہے اور گویا اس
 کا غضب اس سماج اور دور پر نازل ہو رہا ہے جس میں غریب بندگانِ خدا پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے
 گئے ہیں۔ دراصل 'فرمانِ خدا' کوئی بیانیہ نظم نہیں ہے یا پنی جگہ مکمل بھی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر
 تاثرین نیز قادیان غلطی سے سمجھتے ہیں، یہ ایک تمثیلی نظم کا دوسرا حصہ ہے، جب کہ اس کا پہلا حصہ بال
 جبریل میں اس کے ابراہانِ قبول و انوارِ فرشتوں کا گیت ہے :

عقل ہے بے زام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی نقش گرازل تر افش ہے نام تمام ابھی
 خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہ، میر و پیر تیرے جہاں میں گدے گدے صبح و شام ابھی
 تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
 دانش و دین و علم و فن بندگی ہو س تمام عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
 جو ہر زندگی ہے عشق، جو ہر عشق ہے خودی آہ کہ ہے تیغ تیز بردگی سب بام ابھی
 اسی رپورٹ کے جواب میں خالق کائنات نے فرما دیا فرشتوں کے نام (جاری کیلئے) سارا معاملہ اصلاً و حقیقتہً 'عشق گرہ کشائے' کے 'جو ہر زندگی' اور 'عصر حاضر میں' نے سرے
 سے اس کے رکے ہوئے 'فیض' کو 'عام' کرنے کا ہے۔ اسی لئے زیر نظر مکالمے میں فرشتوں
 کو خدا کا جواب اس معنی میں شعر پر ختم ہوا ہے :

تہذیب نوی کا رگہ شیشہ گراں ہے آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو
 اشتراکی روس اسی طرح و تہذیب نوی کا ایک گہوارہ ہے جس طرح امریکہ یا فرانس یا انگلستان
 یا جرمنی وغیرہ اور اس ظالم گہوارے کو سمار کرنے کے لئے 'آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو'
 کا حکم خداوند عالم فرشتوں کے نام جاری کر رہا ہے۔ اس حکم کا تحرک و مقصد صاف صاف
 سمجھنے کے لئے اس خالص معاشی نظم کا مطالعہ کرنا چاہیے :

الارض للند

پاتا ہے بیچ کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سنا؟
 کون لایا کھینچ کر کچھ سے باد ساز نگار؟ خاک یہ کس کی ہے؟ کس کی ہے ہنوز آفتاب؟
 کس نے بھری موجوں کو خوشہ گندم کی جیب؟ موجوں کو کس نے کھلائی ہے خولے اللہ؟
 وہ خدا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں؟ تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں؟
 یہ خالص اسلام کے نقطہ نظر سے دولت کے امانت الہی ہونے کا تصور ہے جو فرد کے ساتھ ساتھ
 ریاست کی ملکیت کے نظریے کا بھی صریح بطلان کرتا ہے۔ اس طرح اقبال معیشت میں دولت کا
 اصل مالک خدا کو سمجھتے ہیں اور انسان کو صرف اس کا امین تصور کرتے ہیں، جب کہ مارکس کے
 خیال میں وہ سماج یا ریاست کی ملکیت ہے۔ لہذا مارکس کی ریاست یا سماج کے برخلاف 'اقبال

کے نزدیک وحیقت خدا کا خون عدل اقبال کا غامن ہے اور خدا کا نظام ربوبیت تمام انسانوں کے درمیان بلا امتیاز وہ اخوت و مساوات قائم کرتا ہے جس کی توقع مارکس ایک طبقے کی آمریت سے کرتا ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ عدل اجتماعی کا تصور رکھنے کے باوجود کمینہ زہ نے انکار خدا کر کے جس گم رہی کاثبوت دیا ہے وہ اس کی اواقفیت، ادا والی اور ایک غلط ماحول کے خلاف انتہا پسند از بطل پر زنی ہے۔ چنانچہ انھوں نے مارکس کے خوابوں کی تعبیر عمل کی دنیا میں نکالنے والے لینن کو خدا کے تصور میں باریاب کر کے خود اس کی زبان سے اعتراف حقیقت کرایا ہے:

اے انفس و آفاق پیدا ترے آیات حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھاؤ تو ہے یا کہ نہیں ہے ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہر آفات میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے حق یہ ہے کہ ہے چشمہ میواں ہے یقیناً
رومانی تعمیریںِ رقت میں، صفایں گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بکوں کی گارا
ظاہر میں بجا تر ہے حقیقت میں جو ہے سودا یکساں کالا کھوں کے لئے مرگیا غائب
یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت پیسے ہیں لہو دیتے ہیں تسلیم مساوات
بیکاری و غربانی دے خواری و افلاس کیا کم ہیں فرنگی مدینت کے فتوحات
وہ قوم کو فیضانِ مساوی سے ہو محروم حد اس کے کمالات کی ہے برق و بجلا
ہے دل کے لئے موت مشینوں کی جھکو احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

مغربی تہذیب و تمدن کی عبرت انگیز تصویر کشی اور خدا کی بارگاہ میں اپنی مجبوری کی معذرت کرنے کے بعد لینن نظم کے آخر میں خدا ہی سے فریاد کرتا ہے۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ دنیائے تری منظر روزِ مکانات !
(لینن (خدا کے حضور میں)۔ بالوریل)

یہ نظم فی الواقع اشتراکِ انقلاب کے اقدامات کا ایک جواز ہے جو خود اقدامات کرنے والے کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔ لینن کے اس بیانِ صفائی میں اقبال کی پوری ہم دردی قائم شدہ اشتراکیت کے ساتھ ہے۔ اور وہ اس کی منفی جہت سے کام لیا اور مثبت انداز اختیار کرنے میں کامیاب دونوں ہی کے ساتھ ہم دردی کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ اپنے موضوع کے ساتھ فن کار کی ہم دردی اور اس کی کردار نگاری میں حقیقت پسندی کے ساتھ ایک مفکر کی دوسرے مفکر کی طرف سے قدر شناسی بھی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خاص حدود میں اس کے خوابوں کی اعلیٰ تعبیر کو پسند کرتے ہیں۔ لیکن یہ ہم دردی اور پسندیدگی کسی پیر و یا ہم سفر کی نہیں ہے۔ ایک ناقد اور غیر جانب دار دانشور کی ہے جو اپنے موضوع کی خوبیوں کا اعتراف کرتے ہوئے اس کی اس بنیادی خامی کی نشاندہی کرتا ہے جس کی بنا پر وہ اس کو قبول کرنے کی بجائے بالآخر رد کرتا ہے۔ یہ اگر کت کی نہایت با نمانند و عاقلانہ اثر و تشویش دہن شدہ ہے۔ اسی لئے اس کا اثر ایک غیر متعصب قاری کے دل پر تیز کی طرح ہوتا ہے اور وہ دونوں کتاب کہ شاعر اپنے موضوع کے تابع نہیں، اس پر حاوی ہے ذہنی طور سے بند تر ہے اور ایک با وقار و عم گار مسلح کا رویہ رکھتا ہے۔

مارکس اور اس کے فلسفے کے متعلق اقبال کا آخری تبصرہ ان کے آخری مجموعہ کلام 'انسانِ حجاب' کی پہلی اردو نظم 'ابلیس کی مجلسِ شورا' میں درج ہے جو سلسلہ میں لکھی گئی تھی۔ یہ ایک مثالی نظم ہے جس میں ابلیس اور اس کے شیراز، عصر حاضر کے احوال پر کالم و مباحثہ کرتے ہیں اور موجودہ عالمی نظام کو سراسر ابلیسی نظام تصور کرتے ہوئے اس کے مستقبل کے متعلق کچھ اندیشوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے جمہوریت کو ابلیسی نظام کے لئے ایک نئے پلینج اور تازہ فتنے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے مگر پھر اس کو بادشاہت کا ایک بہروپ سمجھ کر رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ابلیس کا تیسرا شیراز اشتراکیت کے ظہور پر اپنے اضطراب کا اظہار کرتا ہے:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا انتظار ہے مگر کیا اس یہودی کی خیریت کا جواب
وہ کلیم ہے بقی وہ مسیح ہے سلیب نیست بنیغیر و لیکن وہ نبی دار و کتاب

کیا بتلاں کرے گا فکری نگاہ پروردہ عزیز
مشرق و مغرب کی تو میرا ہر کلمے پر درنا
اس سے بڑھ کر اور کیا بگاڑ سکتا ہے
تو میری بندگی آتاؤں کے خیوں کی ملنا

وہ علم و عقل، اور صیغہ صلیب، پھر نیت پیغمبر و لیکن در بخل دارد کتاب کے خطابات و بیانات
کاروں، مارکس کے لئے ہیں یہ مارکس کی وہ بہترین کردار نگاری ہے جس سے بہتر مفکر اشتراکیت
کے کہ حقیقتہً پسند مداح سے بھی متوقع نہیں اور یہ صحیح کردار نگاری ہے اس میں مارکس
کی تفریق بھی ہے اور تنقید بھی اس کی خوبی بھی اور غامبی بھی مارکس اس کی پٹی ہاں جیسی عہد افز
کتاب کا مصنف ہے، لہذا اور بخل دارد کتاب کا فقرہ اس کے بارے میں بالکل درست ہے،
لیکن اس کے انتہی اس کے متعلق "نہایت پیغمبر" کا فقرہ ازل تو ایک بیان واقعہ ہے اس لئے
کہ جو خدا اور نہ سبب ہی کو نہ اتنا ہے، وہ بنیبر کہ کا ہو گا، دوسرے مارکس کی حقیقی پیغمبری سے
اس انکار میں اس کی معنوی پیغمبری کا طنز آمیز اثر ابھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے پیروں
نے اس کو عملاً ایک پیغمبری جیسا وجہ دے دیا اور خود اس کی اہمیت بڑھ گئے، لہذا اس کی
کتاب کو بھی انھوں نے متنبہ دیا کہ سچو یا چالاک اب انکار کا مزید یہ نتیجہ ہے کہ مارکس ایک
جھوٹا پیغمبر ہے اور اس کی کتاب ایک جھوٹی دقت ہے، جب کہ اس کی اہمیت فریب میں مبتلا ہے۔
اسی طرح حکیم بے تعلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہودی الفیہ ایک بے نیت اپنے پیغمبر حضرت موسیٰ کی
طرح حقیقت کو بے نقاب دیکھنا چاہا اور راز حیات فاش کرنے کی کوشش کی، مگر اپنے بلند
افکار کے طور پر چڑھنے کے باوجود وہ حکیم اللہ کی طرح تجلی سے شاد کام و سر فراز نہ ہو سکا
اس نے بھی گویا خدا سے اپنا سا کلام کہا اور رب کائنات سے ایک جلوہ بے نقاب طلب
کیا، اس لیے کہ اس نے اسرار زندگی پر پڑے ہوئے پردے اٹھانے کی اپنی ہی کوشش کی
اور اپنے خیالات انکشاف راز کے طور پر پیش کئے، لیکن اسے جواب نہ ملا، خدا نے اس سے
کلام نہ کیا، نہ اسے اپنا جلوہ دکھایا، لہذا وہ جو عین یقین کے انداز سے تاریخ کے حقائق کا جائزہ
لیتا اور جدید انسانی معاشرے کے لئے ایک دستور حیات تجویز کرتا ہے وہ غلط اور مغالطہ آمیز
ہے، مارکس کے پیغمبر کو کوئی انکشاف حق ہوا ہی نہیں اس نے حقیقت و صداقت کا روئے زریا
دیکھا ہی نہیں، چنانچہ حکیمانہ تجزیہ تاریخ کا اس کا یا اس کے بارے میں دعویٰ بلا دلیل اور باطل

ہے۔ اس کے مسیح بے صلیب ہونے کا مفہوم بھی ایسا ہی ہے۔ حضرت عیسیٰ کی مانند مارکس نے اپنے وقت اور ماحول کے امراض کی مسیحائی کا دعویٰ کیا، لیکن ایک تاریخی دلیل کے طور پر اس کے لئے کوئی صلیب نہ کھڑی کی گئی اور اسے اس ابتلا سے نہ گزرنا پڑا جو ہر بچے رسول یا محسن انسانیت کی شناخت کا وسیلہ ہے۔ بہر حال، ان تحفظات کے باوجود مارکس کے انقلابی فلسفہ معاشیات کا زبردست اعتراف اس کی تحریک کو 'مشرق و مغرب' کی قوموں کے لئے روزِ حساب قرار دے کر کیا گیا ہے۔ اس سے بھی بڑا اعتراف حریت کی یہ امر ہے کہ ٹوڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی لٹنا

چوتھے شیر کی مداخلت کے بعد تیسرا شیر اپنے مخصوص انداز میں اور خاص ردِ دل کے مطابق مارکس کے ایک اور زبردست اثر کا اقرار کرتا ہے:

میں تو اس کی عاقبت بندی کا کچھ ناکل نہیں جس نے فنگی سیاست کو اپنا پتہ بنا
اس کے بعد پانچواں شیر اپنے شیطانی کردار کے مناظرے گویا مارکس کی شان میں شان دار نصیو پڑھتا ہے۔

گرچہ میں تیرے مریدانِ رنگ کا تمام	مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار
وہ یہودی فنہ گر کہ وہ روحِ مزدک برف	ہر قبائلی کو ہے اس کی جنوں سے تار
زناغ دشتی ہو رہا ہے مہرِ ثابین و چرخ	کتنی سرعت سے بدلتا ہے فراعِ رزگار
چھاگنی ناشتہ ہو کر وسعتِ افلاک پر	جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اس شہنشاہ
فنہ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آت	کانپتے ہیں کوہاں درمغزاد جو شہاں
میرے آقا وہ جہاں زیرِ ذر پہنچے کو	جس جہاں کا ہے فقط تیری بیاد پہلہ

یہ مارکس کا شکوہ ہے ابلیس کے حضور میں ایک شیطانی شیر کی جانب سے اس لئے اس میں جو تمثیلی طنز (drawnmatic irony) مضر ہے وہ انشا (Charge-sheet) کو ایک قصیدہِ تاریخی کے نقطہ نظر سے بنا دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ مذکور بالا اشارے زیادہ شاعرانہ اور پر زور و پراثر خراجِ عقیدت کسی مارکسی شاعر نے بھی مارکس کو ادا نہ کیلے ہیں لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ سب کچھ ابلیس کے ایک مشیر کی زبان سے ادا ہو رہا ہے اور مارکس کو

ابلیس کے رقیب کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے، جب کہ یہ رقابت باطل کی راہ میں مسابقت پر مبنی ہے، جیسا کہ جو بالا آخری شعر سے بالکل واضح ہے۔ یہ نکتہ نظم کے آخر میں ابلیس کے جملے سے بھی میاں ہوتا ہے۔ وہ مارکس اور اس کی تحریک کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتا ہے:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گر بالوں کو کیا
مزدکی منطق کی سونے سے نہیں ہوتے نو

کب ڈرا کہتے ہیں جھکا شترالکی کو چہ گرد
یہ پریشیاں روزگار، آشفۃ منظر آشفۃ ہو

پانچویں ٹیڑھے مارکس کو 'روحِ مزدک' کا پردہ کہا تھا اور اسی اعتبار سے 'مہموری فتنہ گر' کی بھتیجی اس پر کسی تھی۔ اب ابلیس خود بھی مارکس کے سارے فلسفے کو غیر فطری 'مزدکی منطق' یعنی ایک نئی بوس میں دور قدیم کے ایران کے گم کردہ راہِ معکُردِ مزدک کی فکر کی پرانی شربِ کبہ کر دکھاتا ہے، پھر شترالکیوں پر وہ بھتیجی کتا ہے جو اردو دنیا میں مشہور معروف ہے۔ ابلیس کیونرم کو خاطر میں نہیں لاتا اور شترالکیوں سے مرعوب ہونے کی بجائے انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اس لئے کہ اس کے خیال میں ان کے دل و دماغ پر آگندہ ہیں اور ان کی ساری دودھ جاگ یا اچھل کود کچھ یابوس (Eccentricity) قسم کے لوگوں کی ایک بے معنی حرکت ہے۔ یقیناً یہ تمثیلی نظم میں اس کے ایک بلکہ کلیدی کردار کا نقطہ نظر ہے اور وہ اپنے ایک حریف پر حملہ کر رہا ہے۔ لیکن اس کے بعد ابلیس جو کچھ کہتا ہے اور جس طرح ابلیسی نظام کو معیقی خطے کی نشان دہی کرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ مرت شیطان اعظم کے انہماکیاں یا تمثیل کی کردار نگاری کا نہیں ہے، بلکہ یہ تمثیل کے مصنف، اقبال کا نقطہ نظر ہے جو کلیدی کردار کی زبانی ظاہر ہو رہا ہے:

ہے اگر مجھ کو فطر کوئی تو اس امت سے ہو
جس کی خاکِ سرسبز اب تک شرابِ آرزو

جانتا ہے جس پر روشن باطنِ امامِ ہر
مزدکیتِ فتنہ زدہ انہیں اسلام ہے

الحمد را ایندینہ میر سے سو بار الحمد
موتِ کلینِ نام ہر نوعِ غلامی کے لئے
نہ کوئی فقور و محتاجانِ غنہِ فقیوین
کرتا ہے دولت کو بھڑو دگی ہے پاکِ مٹا
ساختہ یابوس زن مرد آتما، مرد آفرین
منعوی کمال و دولت کا بنا تا ہے اس

اسے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انعقاد۔ پانچواہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمین۔ یہ وہی بات ہے جو بال عبریل کی نظم الارض لله میں اقبال نے خود اپنے خاص انداز میں کہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنے دور کے مغرب کے پورے نظام تمدن و تہذیب سے ایسے تھے اور سمجھتے تھے کہ زندگی کے ہر شعبے کے لئے یہ نظام مہلک ہے اور اس کے فلاح اصول و اقتدار انسانیت کی تباہی کا سامان کر رہے ہیں۔ لہذا اقبال کو کسی ایسے نظریہ و نظام اور اس کی تعمیل کے لئے ایک ایسی تجربہ گاہ کی جستجو تھی جو عصر حاضر کے انسان کو تباہی سے بچا کر اسے حقیقی اور مکمل تعمیر و ترقی کا راستہ دکھا سکے۔ اسی جستجو میں انھوں نے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں روس کے افق سے ابھرنے والی اشتراکیت کا غیر مقدم کیا، لیکن بہت جلد ان پر واضح ہو گیا کہ یہ فقط ایک 'سراب' رنگ دہو، تھا۔ چنانچہ دوسری چوتھائی میں انھوں نے امریکی جمہوریت کے ابھار سے توقع قائم کی، جیسا کہ پیام مشرق کے اردو دیباچے سے ثابت ہے جو انھوں نے خود نشر میں لکھا ہے اور جس میں انسانیت کے حال و مستقبل کا جائزہ لیا ہے۔ مگر اقبال زندہ رہتے تو دوسری جنگ عظیم کے چند سال بعد روٹنا ہونے والی امریکی سیاست سے اسی طرح نالاں ہوتے جس طرح پہلی جنگ کے بعد وہ روسی سیاست سے بے زار ہو گئے تھے۔ ویسے مغربی جمہوریت امریکہ جس کی ایک نئی تجربہ گاہ بنا تھا وہ بہت قبل سے اپنے خاص معیار سے رد کر چکے تھے۔ اقبال کا یہ معیار اسلام ہے، جو سراپہ داری کا اتنا ہی مخالف ہے جتنا اشتراکیت کا۔ واقعہ یہ ہے کہ مغربی معاشرت کی جن خرابیوں کی اقبال مذمت کرتے ہیں وہ روس اور امریکہ دونوں کی سماجی زندگی میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اور معیشت و سیاست کے دائروں میں بھی دونوں بڑی طاقتوں کے درمیان عام انسان کے لئے کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اخلاقی اعتبار سے اقبال کی نگاہ میں پورا مغرب بشمول امریکہ و روس مجرم ہے۔ لہذا مارکس سے اقبال کا تاثر جزوی و تنقیدی ہے اور انھوں نے اس کے افکار کو خام مواد کے طور پر اپنی پختہ اسلامی فکر کا جدید نظام ترتیب دینے کے لئے اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح قدیم و جدید ادوار کے تمام مشرقی مصاحب نظرائے او، اور جدید ریجائن زندگی کے خیالات کو۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا دماغ مارکس کے دماغ سے زیادہ محیط اور مربوط ہے۔

ممکن ہے اس کی وجہ قرآن سے اقبال کا تاثر اور مارکس کی بے خبری رہی ہو۔ مارکس نے ایک کتاب ضرور تصنیف کی لیکن اپنے نسلی تعصب کے سبب ہم کتاب کا مطالعہ نہ کیا جب کہ اقبال نے کتاب الہی کا مطالعہ کر کے ایک بہتر اور مفید تر فلسفہ حیات کی ترجمانی کی۔ یہ فرق ہے اسلام اور اشتراکیت یعنی ایمان اور الحاد کا۔ اقبال کی آندوؤں کا اسلامی انقلاب جب کبھی دنیا میں ہوگا اس وقت مارکس کی عالمی اشتراکیت صرف تاریخ کی ایک یاد بن کر رہ جائے گی۔ ••

مَامَنَ مَرِيخَ پُست

نئی آب و تاب کے ساتھ دوبارہ یکم اکتوبر ۱۹۷۵ء کو منظر عام پر آچکا ہے، معیاری، عام فہم اور دلچسپ تعلقات، پابند نظمیں، غزلیں، قصے و اجازے بھرپور افسانے، واضح ادبیس تنقیدی مضامین ان کے علاوہ اردو زبان کے مسائل و اخبار، قیمت فی پرچہ ڈور دہے، سالانہ بیس روپے، بیرون شہر ایجنٹ وی پی طلب کریں یا زینت جمع کریں، معقول کیشن دیا جائے گا۔ مشترکین کے لئے مناسب نرخ۔

ایڈیٹر عبدالغنی، پتہ دفتر انجمن ترقی اردو بہار

لیڈی امام ہاؤس، پتھر کی مسجد، پٹنہ ۸۰۰۰۸۸

حجاب پر تنگ سینٹر

بیرہ دہے دھولے کے پبلشرن کے لئے خوشے خنوی

اگر آپ چاہتے ہیں کہ گھر بیٹھی اپنی امداد، مناسب ادکم لاگت پر کتابیں، کتاب، طباعت اور بزنسنگ کے مرحلے سے گزر کر آپ تک پہنچ سائیں تو ہم سے رابطہ قائم کریں۔ ہم آپ کا کام نہایت حسن و خوبی سے انجام دیں گے۔

پتہ: حجاب پر تنگ سینٹر

۱۸۷۰ء - گلی پتہ والی، سوئیڈان، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۰

مولانا فخر الدین زرداری

چودھویں صدی کے ایک متبحر عالم
ڈاکٹر شیخ عبداللطیف

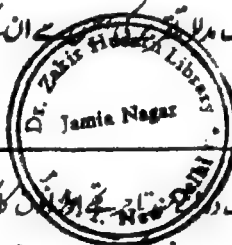
چودھویں صدی عیسوی کا ہندوستان کئی اعتبار سے سلاطین دہلی کی تاریخ میں بڑی اہمیت اور دلچسپی کا حامل ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان میں خاص طور سے علوم و فنون کی ترقی کے لئے ممتاز ہے۔ وہ صوفیاء و علماء جو اس دور کی سماجی اور علمی ترقی کے لئے مشہور ہیں ان میں مولانا فخر الدین زرداری ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ پیش نظر مضمون فخر الدین زرداری کی حیات اور ان کے کارناموں کا ایک جائزہ ہے، جہاں کی خودی، علمی گہرائی اور صوفیانہ مزاج کی عکاسی کرتا ہے۔ مولانا ۱۲ ویں صدی کے اخیر چودھویں صدی کے شروع میں سامانہ کے ایک غیر معروف خاندان میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم سامانہ میں ہوئی اور پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے دہلی آئے اور وہاں انھوں نے مولانا فخر الدین ہانوسی کے مدرس میں داخلہ لیا۔ معاصر مورخین کہتے ہیں کہ مولانا ہانوسی دہلی کے معروف مدرس اور ایک مقبر عالم تھے۔ وہ فقہ اور حدیث پر گہری نظر رکھتے تھے اور طلباء انھیں موضوعات کا آپ سے سبق لیا کرتے تھے۔ مولانا فخر الدین زرداری نے آپ سے فقہ کی شہور کتاب ہدایہ کا درس لیا اور بہت جلد فقہی علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ ایسی مہارت کہ دہلی کے علمی حلقوں میں ان کی ذہانت، اعلیٰ فراست اور تدبیر کا چرچا ہونے لگا۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی جو اکثر مولانا فخر الدین ہانوسی

۱۔ لاخطہ ہفتہ المجلدات السیاسیہ والادبیہ از میر فتح محمد قلی محمد نصیر الدین احمد نظامی ص ۲۶۲ ۲۔ میر الاولیاء از میر فتح محمد
۳۔ مطبع حب منہد دہلی ۱۳۲۸ھ ص ۲۴۲ ۴۔ اخبار الاخبار از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، کتب خانہ رحیمہ دیوبند
۵۔ ص ۲۹۹ ۶۔ شیخ نصیر الدین (۱۲۶۹-۱۳۵۹ھ) ادب کے رہنما دہلی کے (بقیہ فیہ)

کے مددہ آیا کرتے تھے۔ بیان کرتے ہیں کہ مولانا ہاتھی کے تمام شاگردوں میں غزالیؒ نے سب سے زیادہ اور ان کے ہم سبق امیران بورکش نہایت ذہین اور ممتاز تھے۔

مولانا زراوی طالب علمی کے دور میں صوفیائے کرام اور ان کے نظریات سے سخت اختلاف رکھتے تھے۔ اور اکثر یہ کہا کرتے تھے ”صوفی حضرات اپنی غلط باتوں کو مجھ سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے اپنی معاش کا ذریعہ بناتے ہیں۔“

شیخ نصیر الدین کے بیان کے مطابق سلطان المشائخ بھی ان کے نشر عقیدے سے مزاحم تھے۔ مولانا زراوی کے اس ردیئے سے شیخ نصیر الدین سخت پریشان تھے۔ انہوں نے اس مسئلہ پر ان سے بات کی اور کہا کہ سلطان المشائخ (شیخ نظام الدین) پر کسی تبصرہ سے پہلے وہ خود ان سے مل کر دیکھیں اور پھر جو رائے قائم کرنا چاہیں کریں۔ نصیر الدین چراغ دہلی کی اس کوشش کے نتیجے میں بالآخر مولانا زراوی سلطان المشائخ سے ملنے کے لئے تیار ہو گئے۔ ایک دن ان کی قیادت میں اپنے ہم سبق رفیق امیران بورکش کے ساتھ سلطان المشائخ کی خانقاہ میں حاضر ہوئے سلام و تعارف کے بعد شیخ نے ان سے پوچھا کہ ”کیا پڑھ رہے ہیں“ مولانا زراوی نے جواب میں ہدایہ کا نام لیا اور اس کے سبق میں جہاں دشواری تھی اس کا ذکر بھی کیا اور درخواست کی کہ وہ ان نکات کو حل کر دیں۔ اس مسئلہ کے جواب میں شیخ نے ایک ملائم حکم لکھا جس سے ان کے شبہات رفع ہو گئے اور وہ بے حد متاثر ہوئے۔



ان کے والد دہاں کے ایک درویش تھے جو ان کا روزگار کرتے تھے۔ تعلیم مکمل کر کے وہ دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی محبت اختیار کی۔ ان سے خلافت نامہ حاصل کیا اور پھر ان کے جانشین بن کر ہوئے۔ معاصر مورخین کے بموجب وہ ایک ممتاز صوفی اور چوتھیں صدی میں چشتیہ سلسلہ کے قائد تھے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مقدمہ مرقیۃ المفاتیح صفحات ۲۸-۲۹۔

۱۔ سیر الادیان ص ۲۴۲ ایضاً ۲۵۰ ایضاً وخیر المباحس ص ۶۲
۲۔ سیر العارفین از درویش علی (روڈو گران شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ص ۶۴)
۳۔ ایضاً ص ۲۵۰ ایضاً ۲۶۰

اس ملاقات کا مولانا زبیدی پر ایسا گہرا اثر قائم ہوا کہ وہ سلطان المشائخ کی علمی قابلیت اور روحانیت کے غائب ہونے کے فوراً بعد وہ ان کے مریدوں کی صف میں شامل ہو گئے اور پھر خلافت کے منصب سے نوازے گئے۔ شیخ سے تعلق کے بعد ان پر روحانیت کا غلبہ ہو گیا انھوں نے طے کیا کہ وہ کوئی سرکاری عہدہ قبول نہیں کریں گے۔ بعض باتیں شرعی نقطہ سے لکھتی بھی ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ 'عشق' خدا میں منہمک ہو گئے اور اس کے لئے سخت ریاضتیں کیں۔ یہ کہ وہ سلطان المشائخ سے اس قدر متاثر تھے کہ ماں کے اصرار کے باوجود شاہی نہیں کی اور شیخ کی طرح تا عمر مجرد رہے۔ یہ کہ جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے وہ سماع کے جواز کے قائل تھے۔ وغیرہ۔
سوانح نگاروں نے یہ بھی لکھا ہے کہ روحانیت کے حصول کے لئے انھوں نے اپنے تمام اوقات لگا دیئے، ہم سبقوں کی محبت چھوڑ دی، اپنی کتابیں اور دیگر مودے ان کے حوالہ کر دیئے اور صوفیوں کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن یہ بات کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتی اس سلسلہ کے جو چیز انھیں دیگر خشتی بزرگوں سے نمایاں کرتی ہے وہ ہے ان کی علمی خدمت۔ دہلی کے تعلیم یافتہ حلقے میں ان کا شمار ایک تجربہ کار اور محبت کرنے والے استاد کی حیثیت سے ہوتا تھا۔ وہ حدیث، فتنہ اور نحو و صرف کے اچھے استاد تھے۔ اور ہمیشہ ان علوم کی ترقی کے لئے جہد و جد کرتے رہے۔ ملک اور غیر ملک سے علم کے متلاشی ان سے حصولِ علم کے لئے دہلی آتے تھے۔ ایک مرتبہ بغداد کے ایک عالم بغدادی جو مالکی مسلک سے تعلق رکھتے تھے دہلی آئے اور مولانا سے ملاقات کی اور بطور ہدیہ انھیں دو کتابیں — مجمع البحرین اور تفریع النہی پیش کیں۔ دوسری کتاب اس سے پہلے دہلی کی علمی دنیا میں غیر معروف تھی۔ عالم بغدادی ذی علم تھے اور تفریع پر اچھی نظر رکھتے تھے۔ انھوں نے مولانا سے تفریع، مالکی کے منہاجاتی پہلو پر جو اس کے مصنف نے استعمال کیا تھا ایک طویل بحث کی۔ میر خورشید لکھتے ہیں کہ اس مذاکرہ کے بعد مولانا زبیدی

بہ ایضاً صفحہ ۲۴۸ ایضاً صفحہ ۲۴۹ ایضاً صفحہ ۲۵۰ ایضاً صفحہ ۲۵۱

۲۴۸، خبر الجاسس صفحات ۶۲ - ۶۳، سیر العارفین ص ۹۴، سیر الاولیاء

صفحات ۲۴۸-۲۴۹ ایضاً صفحہ ۲۵۰

نے تشریف الہی پر ایک تفصیل حاشیہ تیار کیا تھا جو اپنے لڑکے پہلی کوشش تھی۔ عالم بندوبست نے جو سوال پوچھے تھے مولانا نے ان کا جواب اس خوش اسلوبی سے دیا تھا کہ ان کی حیرت کی انتہاء نہ رہی اور وہ بہت خوش ہوئے۔ مولانا رکن الدین اندپتی کہتے ہیں یہ پہلے مستلم تھے جن کو مولانا نے تشریف الہی پر لکھا تھا۔

بحیثیت معلم

مولانا کو لکھنے پڑھنے سے فطری لگاؤ تھا اور وہ شروع ہی سے اس میں غیر معمولی دلچسپی لیتے تھے۔ پوری زندگی علم کے حصول اور اس کی خدمت میں صرف کر دی۔ وہ اپنے مہتمم سرسبز کے برخلاف ایک ممتاز مدرس اور لائق مصنف تھے۔ میر خورشید دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے قائم کردہ مدرسہ میں استاد تھے۔ یہ مدرسہ سلطان المشائخ کی رہائش گاہ کے بہت قریب تھا۔ مولانا کے پسندیدہ موضوعات صرف حدیث اور فقہ تھے جن کا وہ درس دیتے تھے۔ بہت سے لوگ ان سے فیض یاب ہوئے مگر ان کے جو شاگرد بحیثیت صوفی اور عالم کے مشہور ہوئے ان میں قابل ذکر یہ ہیں:-

شیخ انصاری سراج الدین عثمان مکنوٹی (بنگال) کے متوطن تھے کم عمری میں دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی خانقاہ میں رہنے لگے۔ روحانیت میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن سلطان المشائخ نے علم کی کمی کی وجہ سے ان کو خلافت نامہ دینے سے انکار کر دیا۔ مولانا زراوی ان کے پرہیزی تھے اور ان کی علمی طلب اور ذہانت جس کا وہ خانقاہ میں اکثر اپنے اطوار سے اظہار کرتے تھے، واقف تھے۔ اپنے کم عمر ساتھی پر انھیں ترس آیا اور وہ انھیں پڑھانے کے لئے تیار ہو گئے۔ مولانا فخر الدین زراوی نے فرمایا میں اسے چھ مہینے میں دائرہ مذکورہ کامل بخلاص کا اس طرح شیخ سراج الدین نے کبرئیں میں پڑھا شروع کیا۔ اپنے عہد کے مطابق مولانا زراوی نے

۱۵ ایضاً ص ۲۸۸ ۱۶ ایضاً ص ۲۸۸-۲۸۸ ۱۷ سیر العارفین ص ۳۳۰ ۱۸ سیر الاولیاء ص ۳۳۰

۱۹ ایضاً ص ۲۸۸ ۲۰ ایضاً ص ۲۸۸ ۲۱ ایضاً ص ۲۸۸ ۲۲ ایضاً ص ۲۸۸

اس قدر توجہ کے ساتھ اس پر چلایا کہ وہ چھ ماہ کے اندر دانش مند کی سند کے لائق ہو گئے اس کے بعد وہ سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے شیخ نے خود ان سے مختلف موضوعات پر سوال پوچھے اور جب مطمئن ہو گئے تب انہیں خلافت نامہ عطا کیا۔ مولانا ابن الدین اندیشی کا ذکر اوپر آچکے ہے یہ مولانا زراوی کے پونہل شاگرد اور سلطان المشائخ کے خلیفہ ہیں۔ ان کا شمار دہلی کے اچھے استادوں میں ہوتا ہے شیخ قطب الدین دبیر سلطان محمد تغلق کے دربار میں ملازم تھے یہ مولانا زراوی کے شاگرد اور سلطان المشائخ کے ممتاز مرید تھے شیخ دبیر کو مولانا سے بعد لگاؤ تھا۔ میر غور کے مطابق ایک بار جب سلطان محمد تغلق نے مولانا زراوی کو دربار میں طلب کیا اور ان کو رونا کرنا چاہا تو دبیر نے درباری آداب اور سلطان کی خوشنمائی کی پروا کئے بغیر ان سے والہانہ عقیدت کا اظہار کیا اور ان کی حفاظت کی پوری کوشش کی۔

مولانا زکریا ایک ماہر استاد ہی نہیں بلکہ ایک شجر عالم اور اچھے مصنف بھی تھے۔ ان کی پہلی تصنیف غالباً تصوف مالکی پر حاشیہ کی تکمیل ہے۔ اس کے بعد انہوں نے صرف شہابی تیار کی جو عربی قواعد پر ایک نایاب رسالہ ہے۔ ان کے علاوہ مولانا نے سماع کی مباحث میں ایک رسالہ اصول السماع مرتب کیا تھا۔ اس رسالہ میں مولانا نے سماع کے مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے قرآن اور حدیث کی روشنی میں جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا کی علمی سرگرمی محض حدیث اور فقہ کی تدریس تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ وہ علم طب وغیرہ جیسے علوم مفید سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ انھیں علمی مناظروں میں شرکت کا بھی بڑا شوق تھا۔ ایک بار انھوں نے دہلی کے مشہور عالم فقیہ مولانا دجیبہ الدین پائمن سے جڑوی کے فقہی نکات پر بحث کی۔ اس مناظرے نے بڑا طویل کھینچا۔ مولانا دجیبہ الدین پائمن جن مقدمات پر مقدمہ

۱۹۹۹ء ایضاً ص ۲۶۸۔ ۲۶۹ء ایضاً ص ۲۶۹، مولانا تاج الدین اندرپوٹ نے
 بھی اپنے استاد مولانا فخر الدین زبیدی کے ساتھ شیخ سراج الدین عثمان کو کادی، مغلنی مقعہ دہلی علیحدہ البرہہ
 نبیاً تھا۔ ۲۸۸ء ایضاً ص ۲۸۸۔ ۲۸۹ء ایضاً ص ۲۸۸۔ ۲۸۹ء ایضاً ص ۲۸۸، اس سال کو مولانا زبیدی نے اپنے شاگرد
 شیخ سراج الدین عثمان کیلئے تیار کیا اور اس کو ۴۴۴ھ کے ۲۴ مئی لکھا تھا۔ سیرۃ الاولیاء ص ۲۶۹۔ ۲۷۰
 ۲۷۱ء ایضاً ص ۲۷۱، یہ کتاب شیخ سراج الدین عثمان نے ۱۲۸۲ھ میں تیار کی۔

کرتے تھے مولانا فرید الدین نہایت اطمینان اور حسن عہدت کے ساتھ ان کے پیش کردہ مقدسات کو رد کر دیتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بڑی مجلس میں جس میں سلطان المملوک، مولانا شمس الدین مینہ اور ان کے دونوں بھائی سید نعمان اور سید داؤد موجود تھے، مولانا زراوی نے لمبی خواہ اور اصول پر ایسی مدلل تقریر کی کہ لوگ حیرت زدہ رہ گئے۔ ایک مرتبہ دہلی کے کچھ علماء نے سماع کے موضوع پر مناظرہ کیا اور انھیں بھی اس مجلس میں شرکت کی دعوت دی۔ یہ مناظرہ کافی دیر تک چلتا رہا مگر علماء اس کی حلت و حرمت پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے۔ آخر کو مولانا زراوی اٹھ اور علماء سے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ سماع کی حلت و حرمت، جس پہلو پر بھی وہ مباحی ہوں وہ اسے ثابت کر دیں گے۔ یعنی وہ اپنے زورِ استدلال سے اس کی حرمت ثابت کر سکتے ہیں اور حلت بھی سکے

مولانا قمر الدین زرداری اور سلطان محمد تغلق کے تعلقات پر ایک نظر ڈالنے سے ایک طرف تو علماء کی خودداری اور سلطان کی طرف ان کے جحانات کا پتہ چلتا ہے اور دوسری طرف سلطان کی دینی فطرت، علماء سے سلوک اور اس کی سیاسی حکمت عملی کا اندازہ ہوتا ہے معاصر مصنف میر خور کے مطابق جب سلطان محمد تغلق دہلی کی آبادی کو دولت آباد (دیوگیو) منتقل کرنے کی فکر میں مبتلا تھا اور ساتھ ہی ترکستان اور خراسان کو زیر و زبر کرنے اور چنگیز خاں کے خاندان کو تہ تیغ کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا تو اس نے دہلی اور اس کے اطراف میں رہنے والے تمام حدود واکابر کو طلب کیا۔ جب سب لوگ جمع ہو گئے تو سلطان نے ایک عظیم الشان خیمہ نصب کرنے کا حکم دیا تاکہ اس میں دربار کر سکے اور رائے عامہ کو کفار سے جہاد کے لئے مجبور کر سکے۔ دہلی کے جو اکابر اس جلسہ میں شریک ہوئے ان میں مولانا زرداری، مولانا شمس الدین بھلی اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا ذکر خاص طور سے آتا ہے۔

شیخ قلیب الدین دبیر جو مولانا زراوی کے عزیز اور معتبر شاگرد تھے اور اپنے استاد کی طبیعت سے واقف تھے جب انھیں دربار میں آتے دیکھا تو اپنی قیادت میں ان کو لے کر دربار کی طرف بڑھے۔ چلتے وقت مولانا نے دبیر سے کہا کہ ”مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرا سراپا شخص (یعنی سلطان) کے سامنے گرد میں پٹا پڑا ہے۔ میں اس کا کوئی لحاظ نہیں کروں گا اور وہ میری جان نہیں بچنے لگا۔“ بادل ناخواستہ شیخ دبیر کی رہنمائی میں مولانا جیسے ہی دربار پہنچے اور جوتے اتار کر سلطان کے سامنے آئے ویسے ہی دبیر نے مولانا کے جوتے اٹھا کر اپنے نعل میں دبالیے اور دربار کے ایک کونے میں کھڑے ہو گئے۔ سلطان یہ سب کچھ دیکھ رہا تھا مگر خاموش رہا۔ بات شروع ہوئی تو سلطان نے مولانا سے اپنی مہم کا ذکر کرتے ہوئے کہا ”میں جنگیں خاں کے خاندان کو تباہ کرنا چاہتا ہوں، کیا آپ اس کام میں میرا تعاون کریں گے؟“ مولانا نے جواب دیا ”انتھار اللہ“ سلطان نے فوراً اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ یہ شک کا کلمہ ہے۔ مولانا نے اس کلمے کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ مستقبل کے لئے یہی آتا ہے اس جواب کو سن کر سلطان بہت بیچ و تاب کھایا مگر اپنے غیض و غضب کو کم کرتے ہوئے موضوع سخن بدلا اور کہا کہ آپ مجھے کچھ اچھا مشورہ دیں تاکہ میں اس پر عمل کروں۔ مولانا نے فرمایا ”غصہ نکل جاؤ“ سلطان بولا ”کون سا غصہ“ انھوں نے جواب دیا ”سبھی غضب کو“ (دردوں کا غصہ) یہ سن کر سلطان اس قدر غضبناک ہوا کہ ہزار سہی کے باوجود غصہ کے آثار اس کے چہرے سے زائل نہ ہو سکے۔ اس کے بعد سلطان نے کھانے کا حکم دیا۔ دسترخوان سجا دیا گیا تو سلطان مولانا کے ساتھ ایک ہی طباق میں کھا، اکھانے لگا۔ سلطان کے ساتھ کھانے سے مولانا کی طبیعت اس درجہ منغض اور کد رہی کہ سلطان نے محسوس کر لیا۔ اور پھر اس نے ہڈیوں سے گوشت چھڑا چھڑا کر مولانا کے سامنے رکھنا شروع کیا اور وہ بادل ناخواستہ کھانا تناول کرتے رہے۔ کھانے کے بعد مولانا شمس الدین یحییٰ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سلطان سے ملنے کے لئے دربار میں لائے گئے۔

جب علماء دہلی سے رخصت ہونے لگے تو سلطان نے ان بزرگوں کے لئے الگ الگ ایک صوف کا جامہ اور ہر ایک کو روپے کی ایک تھیلی پیش کرنے کا حکم دیا۔ ان بزرگوں نے خلعت اور روپیہ کی تھیلی ہاتھ میں لی اور رخصت ہو گئے۔ مگر جب مولانا زرا دی کی باری آئی تو قبل اس کے کہ ان کے ہاتھ میں جوڑا اور روپیہ کی تھیلی دیں، شیخ دبیر نے ہاتھ بڑھا کر خلعت اور روپے کی تھیلی خود نے لی کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ مولانا اس خلعت اور تھیلی کو ہاتھ نہیں لگائیں گے۔ اور اس سے سلطان کو انھیں رسوا کرنے کا بہانہ مل جائے گا۔

الغرض جب سارے مہمان دربار سے چلے گئے تب سلطان عتاب آمیز عجیبے میں دبیر کی طرف متوجہ ہوا اور کہا ”اے فریب کار یہ کیسی لنوا اور بے جا حرکتیں تجھ سے ٹھہریں آئیں“۔ پہلے تو تو نے فخر الدین زرا دی کی جوتیاں اپنے بغل میں دبا لیں اور پھر ان کی خلعت اور روپیہ کی تھیلی اپنے ہاتھ میں لی۔ اس طرح تو نے انھیں مری تیغ جہاں سوز سے بچا دیا اور اپنی جان کے لئے خطرہ مول لے لیا۔ شیخ دبیر نے جواب دیتے ہوئے کہا ”وہ میرے استاد اور مخدوم خلیفہ میں یہ میرا فرزند ہے کہ ان کی جوتیاں تعظیماً سر پر رکھوں چہ جلے کہ بغل میں بھی نہ رکھوں۔“ اس واقعہ کے بعد سلطان کا دل مولانا کی طرف سے کبھی صاف نہ ہوا اور وہ مستقل ان کو پریشان کرنے کی فکر میں لگا رہا۔ میر خورشید کا بیان ہے کہ جب کبھی مولانا زرا دی کا ذکر سلطان کی مجلس میں ہوتا وہ دستِ حسرت مل کر کہتا ”افسوس فخر الدین زرا دی مری تیغ کے نیچے سے جان سلامت لے گئے۔“

دہلی کے علماء اور صوفیاء پر سلطان کی طرف سے برابر دباؤ پڑ رہا تھا کہ وہ دہلی سے جا کر دیوگیر (دولت آباد) میں آباد ہوں اس وقت فخر الدین بھی دہلی چھوڑ کر دیوگیر میں آبلو ہو گئے۔ کچھ دنوں وہاں رہنے کے بعد انھوں نے حج کا ارادہ کیا اور اپنی اس چاہست کا اظہار اپنے ہم مکتب قاسمی کمال الدین، جو اس وقت دیوگیر کے صدر جہاں اور وہاں دینی امور کے سربراہ تھے، سے کیا۔ مگر کمال الدین نے سلطان کی اجازت کے بغیر حج کا سفر نہ اختیار

کرنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ ان حالات میں مکہ کا سفر سلطان کی پالیسی کے خلاف ہے۔ کیوں کہ سلطان دیوگیر کو ایک اہم اسلامی مرکز کی حیثیت سے دیکھنے کا خواہش مند ہے جہاں علماء مشائخ اور صدور و معارف موجود ہوں گے۔

قاضی کی اس بات کا مولانا پر کوئی اثر نہ ہوا اور وہ حج کے سفر کی کوشش میں لگے رہے۔ عن اتفاق سے مولانا کے ایک بستیج جو اس وقت بہتوں میں رہتے تھے انھیں ایک تقریب میں شرکت کے لئے بہتوں آنے کی دعوت دی اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ دیوگیر سے بہتوں کے لئے روانہ ہو گئے۔ وہاں کچھ دن رکنے کے بعد وہ کوکن تھانہ گئے جو شہر بہتوں سے قریب بحر عرب کے ساحل پر واقع ہے۔ اور پھر وہاں سے متلے حج کی تکمیل کے لئے جہاز سے مکہ کا سفر اختیار کیا۔ مگر پہنچ کر حج کے فرائض پورے کئے اور اس کے بعد بغداد کے لئے روانہ ہو گئے بغداد میں اکابر دین نے ان کا گرم جوشی سے خیر مقدم کیا اور ان سے علم حدیث پر تبادلہ خیال کیا۔ وہاں سے مولانا وطن کے لئے روانہ ہوئے مگر اس جہاز پر جس کے ذریعہ مولانا دہلی آ رہے تھے، کثرت سے شامی مال جو غالباً بغداد سے دہلی آ رہا تھا لدا ہوا تھا، بوجھ کی زیادتی سے جہاز کا توازن قائم نہ رہ سکا اور وہ مہ مال اور مسافروں کے غرق ہو گیا۔ اور مولانا جاں بحق ہو گئے۔

۱۵ ایضاً ۲۸ ۱۵ ایضاً ۲۸ ۱۵ ایضاً

تفصیلات متعلقہ فارم ۴	
۱۔ مقام اشاعت:	۱۔ نام اور پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان دہلی کوٹھی دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ وقفہ اشاعت:	۲۔ یس سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کی حد تک صحیح ہیں۔
۳۔ پرنٹر/پبلشر/ڈیزائنر:	۳۔ سید جلال الدین علی قومیت: ہندوستانی
۴۔ پتہ:	۴۔ پان دہلی کوٹھی دودھ پور، علی گڑھ۔
	دستخط: سید جلال الدین عمری



مسلمان قاضیوں کے تذکرے

(۳)

ڈاکٹر ہدیری محمد رفیع ————— مؤلف: ابو سعید اصرہاجی

۹۔ الرجوع عن الشهادات ۱۱۱ داؤد بن علی الصغفانی، ابوسلمان داؤد بن علی بن خلف

(ت ۲۴۰ھ / ۸۵۴م)

۱۰۔ ادب القاضی والقضاء۔ القیس: ابوالمہلب بشیم بن سلیمان حنفی (ت ۲۴۰ھ / ۸۵۴م)
اس کتاب کے دستیاب شدہ اصل کو ڈاکٹر فرحات و شراوی کی تحقیق کے ساتھ اشرفہ التولیعہ قزوینی
نے مسئلہ میں شائع کیا ہے۔ یہ کتاب اصل کے چوتھے جز پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کے مولف نے مراکش میں گرجہ مالکی ثقافت کے تحت زندگی بسر کی مگر اس
حنفی اسکول کی ناسندگی کرتے ہیں جو مراکش میں تباہی سے پہلے موجود تھے۔ اس جز کے ابواب
مندرجہ ذیل ہیں۔

باب القاضی یا قضا لا یر علی القضاء، باب الرشوة فی الحکم، باب فی الہدیۃ الی القاضی دالی
الوالی، باب الامم والاخرین یحکم الی القاضی، باب اثبات الوکالۃ، باب اقرار الوکیل ونفاۃ، باب
الشہادۃ علی الوکالۃ، باب اثبات الوصیۃ والشہادۃ علیہا، باب قبول الوصیۃ وما یکون رد الہا،
باب الشہادۃ بالنسب، باب الشہادۃ فی الدیوان والمحقق علی میت، باب اثبات الشہادۃ
فی المتاع، باب الشہادۃ فی الملک بلا وقاف، باب الشہادۃ فی المیراث، باب الشہادۃ فی
الدین لابن، باب اثبات الحق والبرۃ جمیعاً، باب اقرار الرجل بالشیء بعد انشیء، باب الشہادۃ
فی النسب والولاء والکلاخ والموت، باب اختلاف الشہادۃ۔

۱۱۔ ادب القضاء: ابن عبدالحکم: ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن عبدالحکم (ت ۲۸۲ھ / ۸۹۵م)

- ۱۲۔ القضاۃ والشہود رحمۃ اللہ علیہ: الحربی: ابوالاسحاق ابراہیم بن اسحاق (ت ۸۹۸/۸۸۵ م)
- ۱۳۔ ادب القضاۃ رحمۃ اللہ علیہ: ابو حازم القاضی: عبد الحمید بن عبد العزیز (ت ۷۹۲/۹۰۵ م)
- ۱۴۔ ادب القاضی رحمۃ اللہ علیہ: الطبری: ابو جعفر محمد بن جریر (ت ۲۱۰/۹۲۲ م)
- یا قوت حموی کا بیان ہے کہ یہ تجوید و تفصیل کے موضوع پر طبری کی مشہور کتاب ہے مقدمہ کتاب کے بعد مولف نے اس میں قضاۃ ان کے کلرک اور قاضی کی ذمہ داریوں کا جائزہ لیا ہے یہ کتاب ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔
- ۱۵۔ الاحکام فیما یجب علی الحکام رحمۃ اللہ علیہ: ابو عبد اللہ محمد بن احمد المالکی (ت ۲۱۳/۹۲۵ م)
- ۱۶۔ ادب القاضی: ابن بطلون: احمد بن اسحاق الشافعی (ت ۳۱۹/۹۲۱ م) کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کو مولف نے مکمل نہیں کیا رحمۃ اللہ علیہ
- ۱۷۔ الشہادات رحمۃ اللہ علیہ: العیاشی: ابوالنظر محمد بن سعود السمرقندی الامامی (ت ۲۷۰/۹۳۲ م)
- ۱۸۔ ادب الحکام الکبیر رحمۃ اللہ علیہ: الطحاوی: ابو جعفر احمد بن محمد بن سلیمان اللاذی (ت ۳۲۱/۹۳۳ م)
- ان دونوں کو مسمانی نے اپنی کتاب ردۃ القضاۃ میں ذکر کیا ہے۔ رحمۃ اللہ علیہ
- ۱۹۔ الشہادات: رحمۃ اللہ علیہ نبطیہ: ابراہیم بن محمد (ت ۲۲۷/۹۴۲ م)
- ۲۰۔ ادب القضاء رحمۃ اللہ علیہ اصغرزی: ابوسعید حسن بن احمد (ت ۳۲۸/۹۳۹ م)
- شیرازی اور خلیب کے نزدیک یہی نام صحیح ہے: بغدادی کا بیان ہے کہ کتاب مولف کی بصیرت اور قوت فہم پر دلالت نہیں کرتی رحمۃ اللہ علیہ یہی نام اسنوی نے بھی لکھا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ کتاب کو ائمہ نے سراہا ہے رحمۃ اللہ علیہ حاجی خلیفہ رقم طراز ہیں کہ اس کتاب کا ثانی نہیں۔ اور کہیں اس کتاب کا نام (ادب القاضی) رحمۃ اللہ علیہ اور کہیں (الاتقیۃ) لکھا ہے رحمۃ اللہ علیہ
- ۲۱۔ ادب القضاء رحمۃ اللہ علیہ: العیرنی: ابوبکر محمد بن عبد اللہ (ت ۳۲۰/۹۴۲ م)
- ۲۲۔ ادب القضاء رحمۃ اللہ علیہ: ابن القایم الطبری: العباس احمد بن ابی حامد (ت ۳۴۵/۹۴۹ م) ابن خلکان نے اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے اور ان کی کتابیں کی تعداد ذکر کرنے کے بعد رقم طراز ہیں کہ ان کی تمام تصانیف مختصر مگر جامع و شیرازہ ہوتی ہیں رحمۃ اللہ علیہ سبکی نے اس سے لطائف و غرائب اخذ کئے ہیں اور بعض مسائل میں اتفاق اور بعض راویوں سے اختلاف کیا ہے۔

۲۳۔ ادب القضاۃ ^{جلد ۱} ابن الحداد: محمد بن احمد البکر بن الحداد البصری القاضی (۲۴۳)

۱۵۵۵ء) کجا جانتے کہ اس کتاب کے چار اجزاد ہیں۔

۲۴۔ حدائق القضاۃ ^{جلد ۱} مناقش: ابو بکر محمد بن الحسن البغدادی (ت ۳۵۱/۹۶۲)

۲۵۔ ادب القاضی: مشکۃ: ابو حامد المروزی: احمد بن بشر بن عامر العری المروزی (ت ۳۶۶/۹۷۶)

۲۶۔ ادب القضاۃ: مشکۃ: اقبال الشاشی: الامام ابو بکر محمد ابو علی (ت ۳۶۵/۹۷۵)

حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کا نام "ادب القاضی" رکھا ہے۔

۲۷۔ القضاۃ و آداب الاحکام: مشکۃ: نقی: الشیخ ابو القاسم جعفر بن محمد بن خواص ^{جلد ۱} (ت ۳۶۶/۹۷۶)

۲۸۔ ادب القضاۃ: الدہلی: ابو العباس احمد بن محمد (ت ۴۷۳/۹۸۳) الاسوی اس کتاب

کی شہرت کا پتہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن الرقہ دغیر نے اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

۲۹۔ القضاۃ و الاحکام: مشکۃ: الشیخ الصدوق: ابو جعفر محمد بن علی..... بن بابویہ النقی

(ت ۳۸۱/۱۰۱۲)

۳۰۔ المقنع فی اصول الاحکام فیما لا یتفق منہ الاحکام ^{جلد ۱}: بطیموسی: ابو ایوب سلیمان

بن محمد بن بھال (ت ۴۰۴/۱۰۱۳)

۳۱۔ ادب القاضی ^{جلد ۱}: المقدوری: ابو الحسن احمد بن محمد بن احمد البغدادی (۲۲۸/۱۰۳۶)

۳۲۔ ادب القاضی: المادری: ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری اقضی القضاۃ

(۴۵۰/۱۰۵۵)

یہ کتاب مامردی کی فہم کتب (المادری فی الفقہ الشافعی) کا ایک حصہ ہے استاد محمد الدین

بھال الریان نے مامردی کی دوسری کتابوں کے ساتھ ساتھ قریب المعہد نسخوں پر اعتماد کر کے اس

کی تحقیق کی ہے۔ اور اس تحقیق پر ان کو شریعہ اسلامیہ میں ایم اے کی ڈگری دی گئی۔ یہ کتاب وزارت

اوقاف کی جانب سے بیع ہوئی۔

۳۳۔ الاحکام السلطانیہ: المادری: یہ کتاب عام فقہی کتابوں کے حکم میں ہے۔ اور ان عام

تاریخی کتابوں کے مشابہ ہے جن کے سلسلے میں مطلوبہ مورد فکر کا حق ادا نہیں کیا جاسکا ہے مان کی

تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا پوری طرح احاطہ کرنا آسان نہیں۔

لیکن ماوردی کو کئی وجوہ سے اس معنی امتیاز حاصل ہے کہ وہ ایک مشہور عالم ہیں اور علم فقہ میں درجہ کی بنا پر قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ ریاست کے ادا شناس ہونے کی بنا پر عہد عباسی میں غلیفہ اور امر اربن بوسہ کے درمیان انھوں نے سفارت کا فرض انجام دیا یہی نہیں بلکہ امر ابو بلویہ اور سلاجقہ کے درمیان مصالحت کا سہرا بھی انھیں کے سر ہے۔ یہ کتاب پانچویں صدی ہجری کی اسلامی فکر کی مکمل عکاس ہے۔ بعد کے لوگوں نے درس و تدریس کی غرض سے اس کا یورپی زبان میں ترجمہ کیا الاحکام السلطانیہ کی تالیف کا مقصد جیسا کہ مقدمہ کتاب سے ترشح ہوتا ہے امر او سلاطین کے لئے دلیل راہ بننا ہے۔ تاکہ حضرات پورے اعتماد کے ساتھ عدل کا نفاذ کر سکیں اور اخذ و عطا میں انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں۔

قضاے متعلق مندرجہ ذیل ابواب مذکور ہیں۔

الباب السادس فی ولایۃ القضاء، الباب السابع فی ولایۃ العالم الباب العشرون فی

احکام المحبۃ علیہ السلام

۲۴۔ الاحکام السلطانیہ: ابو یعلیٰ: محمد بن حسین بن ذراہنبلی قاضی (ت ۴۵۸/۱۰۶۵)

یہ کتاب ماوردی کی کتاب سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ یہاں تک کہ دونوں میں عبارتوں کا بھی توازن ہو گیا۔ ابو یعلیٰ امام احمد کے مسلک کے ساتھ ساتھ روایات کا بھی ذکر کرتے ہیں جبکہ ماوردی امام شافعی کے مسلک کا ذکر کرتے ہیں اور ایک حنفی کے اعتقاد کو بیان کرتے ہیں نیز امام شافعی کے مسلک کا تاثر بھی اس میں محسوس ہے اقوال و آثار اور احادیث کی بھرمار کرتے ہیں۔ دونوں مولف ہم عصر تھے، بغداد میں تربیت پائی۔ کہا نہیں جاسکتا کہ کس نے دوسرے کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے معاصرانہ جھگ نے دونوں کو ایک دوسرے کے نقش قدم پر چلنے کے لئے مجبور کیا ہو اور دونوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں مختلف روایات نقل کی ہوں۔ البتہ یہ کہنے میں تامل نہیں کہ اس کتاب کو نقادوں کے نزدیک وہ مقام نہ مل سکا جو کہ ماوردی کی کتاب کو نصیب ہوا۔ یہ کتاب مکتبہ حلبی قاہرہ کے زیرِ اہتمام ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء میں محمد حامد الفقی کے زیرِ نگرانی شائع ہوئی۔ انھوں نے اس کی تصحیح اور ماوردی کی کتاب سے اس کا تقابل کیا ہے۔ کتاب اور مولف کے متعلق ایک جامع اور مفید مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔

- ۲۵۔ ادب القضاء : البرہوی : ابو عاصم محمد بن احمد عبادی قاضی دت ۵۸ھ/۱۰۶۵ء
 سبکی نے اس کتاب کو ادب القضاء اور خلیفہ نے ادب القاضی کے نام سے موسوم
 کیا ہے۔ ۱۵۶ھ سنوی کا بیان ہے کہ انہوں نے اس کتاب کو دیکھا ہے۔ ۱۵۶ھ
- ۲۶۔ الاشراف علی خواص الحکومات : البرہوی : ابو سعید بن احمد بن ابی یوسف القاضی
 دت ۵۰۰ھ) یہ کتاب ابو عاصم ہرودی کی مذکورہ بالا کتاب کی شرح ہے۔ ۱۵۶ھ ابو سعید
 ابو عاصم کے شاگرد تھے۔ اس شرح کا کافی جین ہوا۔ ۱۵۶ھ سبکی ۱۵۶ھ نے اس کے بعض فتاویٰ
 سے اختلاف کیا ہے۔ ۱۵۶ھ اور اس کتاب کا نام کہیں شرح ادب القضاء للعبادی اور کہیں
 ادب القاضی لکھا ہے۔ ۱۵۶ھ
- ۲۷۔ الوثائق والاحکام : ۱۵۶ھ یونسی : ابو محمد عبد اللہ بن فتوح فہری اندلیسی دت ۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء
 ۳۸۔ الاقضية ۱۵۹ھ ابن طلاع قرطبی : ابو جہر محمد بن فرج مالکی دت ۵۰۴ھ/۱۱۰۴ء
 نشرة التراث العربی کے آفریں اس کتاب کا نام اقضیۃ الرسول درج ہے۔ محمد ضیاء الرحمن
 اعظمی نے اپنے مظلہ کے لئے اسی کو موضوع بنایا ہے۔ موصوف المجمع الفقہی الاسلامی میں
 ریسرچ اسکالریں۔
- راج بات یہ ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جن کا تذکرہ ”الف فی اقضیۃ الرسول“
 کے تحت کیا گیا ہے۔ ۱۶۰ھ
- ۴۰۔ نوازل الاحکام النبویۃ ۱۶۰ھ ابن طلاع قرطبی۔
- ۴۱۔ کتاب فی الوثائق والاقضیۃ ۱۶۰ھ : ابن طلاع قرطبی
- ۴۲۔ روفۃ القضاء وطریق النجاة : ابن منانی : علاء الدین ابو القاسم علی بن محمد رجبی
 دت ۴۹۹ھ/۱۱۰۵ء ڈاکٹر ثانی نے اپنے ایک مقالہ میں جو کہ رسالہ المجمع العلمی المرقطبی میں
 چھپا تھا، اس کتاب کی خوبیوں کو اجاگر کیا ہے۔ اس کے بعد اس پر ریسرچ کر کے اس کو شائع کیا۔
- ۴۳۔ نوازل الاحکام ۱۶۲ھ شمس : ابو المظرف عبدالرحمان بن قاسم دت ۴۹۹ھ/۱۱۰۶ء
- ۴۴۔ ادب القضاء : ثلثی : ابو محمد عبد اللہ مالکی دت ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء
- ۴۵۔ زہرا لکھام فی احکام الکلام ۱۶۲ھ : غری : ابو محمد بن عبد اللہ اندلیسی دت ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء

یہ کتاب آٹھ فصول اور ایک مقدمہ پر مشتمل ہے۔ الاول فی الصالح للقضاء وغیرہ، الثانی فی طریق القاضی الی المحاکم، الثالث فی طریق احکام المحکوم لہ الرابع فی المحکوم علیہ الخامس فی ما یغذیہ قضاء الکافی وما لا یغذیہ السادس فی الحکم، السابع فی عزله وتولیة، الثامن فیما ینتقل بذالک۔

۲۵۔ ادب القاضی رحمۃ اللہ علیہ : زربنجی شمس الانبئہ عماد الدین ابو بکر عمر بن محمد بن علی حنفی (ت ۵۲۸ھ / ۱۱۸۸)

۲۶۔ فی اصول القضاء فی الاسلام وما یتعلق بہ : روبانی : ابو نصر شریح بن عبد الکریم بن احمد شافعی قاضی (ت ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱) اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ دمشق کے مکتبہ طاہریہ میں موجود ہے۔

۲۷۔ روضۃ الحکام و زینۃ الاحکام : روبانی

اسنوی نے اس کتاب کو ادب القضاء میں ذکر کیا ہے۔ انھیں ایک نسخہ ہاتھ آگیا تھا اور خطبۃ الکتاب سے چند جملے نقل کئے ہیں رحمۃ اللہ علیہ۔ بغدادی نے اس کا نام روضۃ الاحکام و زینۃ الاحکام نقل کیا ہے رحمۃ اللہ علیہ

۲۸۔ اجوبۃ القاضی عیاض عانزل فی ایام قضاء من نوازل الاحکام رحمۃ اللہ علیہ قاضی بیاض۔

ابو الفضل عیاض بن موسیٰ سبتی یحصبی (ت ۵۴۴ھ / ۱۱۴۹) یہ ایک ہی جلد میں ہے ترتیب المدارک کے مقدمہ میں اس کتاب کے محقق ڈاکٹر احمد کبیر محمود نے ایسا ہی بیان کیا ہے۔

۲۹۔ ادب القضاء : مجلسی : ابوالمعالی مجلسی بن جمیع مخزومی ارسوفی مصری قاضی شافعی (ت ۵۵۵ھ / ۱۱۵۵)

اسنوی کا اس کتاب کے بارے میں خیال ہے کہ یہ مصنف کی ایک الذمہ کی تصنیف ہے رحمۃ اللہ علیہ حاجی خلیفہ نے اسے ادب القاضی کے نام سے بیان کیا ہے رحمۃ اللہ علیہ

۳۰۔ ادب القضاء : سمعانی : تاج الدین ابو سعد عبد الکریم بن محمد (ت ۵۶۳ھ / ۱۱۶۶)

اس کتاب کے کئی ایک قلمی نسخے دستیاب ہیں :-

۳۱۔ الاحکام الکبریٰ رحمۃ اللہ علیہ : ازولی : عبدالحق بن عبد الرحمان (ت ۵۸۲ھ / ۱۱۸۹)

۵۲۔ حمة الاحکام فی شرح حمة الاحکام: حاکم القدسی: عبدالحق بن عبد الواحد بن علی

(ت ۹۰۰ھ / ۱۲۰۳)

۵۳۔ المفید للحکام فیما یعرض لهم من نوازل الاحکام: ازدی: ابوالولید قاضی ختام بن عبد اللہ بن ختام مالکی (ت ۹۰۶ھ / ۱۲۰۹) حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ مسلک مالکی کی فردعات پر ایک ضخیم کتاب ہے مولف نے اسے دس فصلوں میں مرتب کیا ہے۔

۵۴۔ احکام القضاة: قلی: ابوعبداللہ محمد بن علی شافعی (ت ۶۲۹ھ / ۱۲۳۱)

۵۵۔ الشهادة بفضل الشهادة: اسکندری: موفق الدین عیسیٰ بن عبدالغنی

(۶۲۹ھ / ۱۲۳۱)

۵۶۔ لمجاری الحکام عند التباس الاحکام: ابن شداد: ابوالغریبہاؤ الدین یوسف بن رافع

اسدی حلبی شافعی (ت ۶۲۲ھ / ۱۲۳۲)

اس کتاب کے متعلق روایت ہے کہ یہ اخبار قضاة اور ان کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مکتبہ الخدیویہ (دارالکتب المصریہ) میں دستیاب ہے۔

۵۷۔ ادب القاضي: ابن ابی الدلم حموی: ابواسحاق ابراہیم بن عبداللہ قاضی شافعی (ت

۶۴۲ھ / ۱۲۴۲)

حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کو اسی نام سے ذکر کیا ہے۔ اس کے کئی ایک قلمی نسخے دارالکتب المصریہ اور المکتبہ الوطنیہ پیرس میں موجود ہیں۔ حاکم سائرس ۱۲۷۸ء تک کسی نسخہ ۴۴۱ق۔ اس مسودہ کی تحقیق کے بعد میں طبع شدہ کتاب ادب القضاة کے نام سے واقف ہوا جو کہ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ زحیلی کی تحقیق کے ساتھ مطبع زید بن ثابت سے ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔

۵۸۔ فصول الاحکام فی اصول الاحکام: مرغینانی: ابوالفتح عبدالرحیم عماد الدین بن ابوبکر عبد الجلیل عمر قندی حنفی (۶۵۱ھ / ۱۲۵۲) میں زندہ تھے اس کتاب کے متعلق المکتبہ الازہریہ کی فہرست میں درج ہے کہ یہ احکام قضا کے بارے میں ہے مکتبہ میں اس کے چھ قلمی نسخے موجود ہیں۔

۵۹۔ استعداد الحاکم والقاضی: ابن النعمانی: مہذب الدین (ت ۶۴۲ھ / ۱۲۴۲)

۶۰۔ جواهر الاحکام و معین القضاة و الحکام: خوارزمی: ابوالموید محمد بن محمود بن محمد خوارزمی

حنفی قاضی (ت ۹۵۵/۱۲۷۵) حاجی خلیفہ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کتاب کی ابتداء یوں ہوتی ہے الحمد للہ الذی خلقنا علی ملتہ اسلام (مراج) حاجی خلیفہ کے مطابق مولف نے ۹۳۰ھ میں منصب قضا سنبالا تاکر حکام کو مسدود پہنچی سبکیں ۸۱۰ھ حاجی خلیفہ سے مولف کے منصب قضاء سنبالانے کے سال کے تعیین میں چونکہ کوئی کیونکہ خوارزمی نے ۹۲۰ھ میں یہ عہدہ سنبالا جیسا کہ ابن قطلوبغا نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ انھوں نے خوارزم کے منصب قضاء کو تاتاریوں کے حملہ کے بعد سنبالا ۸۱۰ھ یہ بات طے ہے کہ تاتاریوں نے بلاد اسلامی کا رخ دو مرتبہ کیا پہلی مرتبہ ۹۱۷ھ میں اور دوسری مرتبہ ۹۲۸ھ میں اس لئے حاجی خلیفہ کے قول سے اتفاق ممکن نہیں اس کا مخطوطہ مکتبہ ازہرہ میں موجود ہے۔

۶۱۔ ادب الشہود: ۸۱۷ھ: ابن سراقہ البوکر محمد بن ابراہیم الفاری شاطبی (ت

۶۶۲/۱۲۳۶)

۶۲۔ الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرف القاضی والا امام: القرانی

شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادريس منہاجی ہنشی (ت ۹۸۴/۱۲۸۵)

مولف نے ۶۶۶ھ میں اس تالیف کو مکمل کر لیا ۸۱۷ھ اس کے تین نسخے مکتبہ ازہرہ میں موجود ہیں۔ عزت و طارحینی نے اسے شائع کیا ہے۔

۶۳۔ ادب القاضی: ۸۱۷ھ: مصری: ابوالعباس احمد بن ابراہیم السرجی خرائی قاضی حنفی

(ت ۱۱۲۰/۶۱۰) مکتبہ دلی الدین میں اس کا مخطوطہ موجود ہے اس کا نمبر ۱۲۵۲ ہے ۸۱۷ھ

۶۴۔ استقصاء النظر فی القضاء: الحلبي: حسن بن مطهر (ت ۶۲۲/۱۲۲۲)

۶۵۔ اختیار الاحکام فی ضروریات الحکام: ۱۸۷ھ: ابن افلاطون احمی الدین محمد بن افلاطون

رومی بروسی (ت ۱۲۳۵/۷۳۵)

۶۶۔ العقد المنظم للحکام فیما یرى من العقود والحکام: ۸۱۷ھ: کنانی: ابو محمد عبد اللہ

بن علی اندلسی (ت ۷۴۱/۱۳۴۰) تبصرۃ الحکام کے حاشیہ میں، جو کہ مطبع شرقیہ ۱۳۰۱ھ اور مطبع

بہیہ ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی، تحریر ہے کہ یہ کتاب فقہ پر مشتمل ہے۔

۶۷۔ الطرق الحکمیہ فی الیاسۃ الشرعیہ: ابن القیم الجوزیہ! غنم الدین محمد بن ابوالکلام
 ۱۳۵۱ھ/۱۲۵۰ء) یہ کتاب عہد رسالتؐ، خلافت راشدہ اور عصر مومنین کے قضاء سے
 متعلق تمام گوشوں کو سامنے لاتی ہے۔ مولف نے اس میں مختلف مکاتب فکر کی آراء خاص
 طور پر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے خیالات سے استشہاد کیا ہے۔ نیز عہد عباسی تک
 کے ولایہ و خلفاء پر مشتمل ہے۔ پھر قضیہ علیؑ، قضیہ عمرؓ اور کچھ فصلیں ان طریقوں کے بیان
 میں ہیں جن کے ذریعہ حاکم فیصلہ کیا کرتا تھا۔ وغیرہ۔

۶۸۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین: ابن القیم الجوزیہ۔ یہ کتاب چار جلدوں پر مشتمل
 ہے۔ محمد علی الدین عبدالحمید کی تحقیق کا مطالعہ السعاده قاہرہ سے ۱۳۴۲ھ/۱۹۵۵ء میں شائع
 ہوا۔ اس کتاب کا مضمون روایت و فتویٰ ہے۔ اسی لئے یہ کتاب آغاز عہد رسالتؐ سے
 بعد کے زمانوں تک کے مفتیان کرام اور حفاظ حدیث کے بیانات پر مشتمل ہے۔ اس کے اندر
 قضا سے متعلق جملہ امور زیر بحث آگئے ہیں۔ اس کتاب میں معاملات قضاء سے متعلق بھی بڑا
 ہی رشتہ شرع کتاب عرفی القضاء، المساواة بین الناس من واجبات الحاکم۔ اسی طرح اس
 کتاب میں شہادت، دلیل اور حاکم کی صفات وغیرہ پر بھی بحث ہے۔

۶۹۔ الاعلام بمصطلح الشہود و الاحکام: شافعی: طرسوی! قاضی نجم الدین بن علی حنفی (ت
 ۱۳۵۶ھ/۱۲۵۸ء)

۷۰۔ فصل القضاء فی احکام الادار و القضاء! شافعی: علائی! صلاح الدین ابوسید خلیل
 بن کیکلامی دمشقی شافعی (ت ۱۳۶۰ھ/۱۲۶۲ء)

۷۱۔ الرامضی بن الامیر والقاضی: شافعی! ابوصلی! تاج الدین علی بن محمد بن درہم بن محمد بن
 (ت ۱۳۶۰ھ/۱۲۶۲ء)

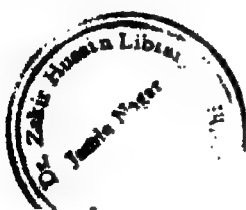
۷۲۔ معین الحکام علی معرفۃ الاحکام: غزی: شرف الدین ابوالروح عیسیٰ بن عثمان
 دمشقی قاضی (۱۳۹۶ھ/۱۲۹۶ء) اس کتاب کے بہت سے نسخے دستیاب ہیں ایک نسخہ مکتبہ
 اوقاف ہند امیں ہے جس کا سائز ۳۰x۲۱ ہے نمبر ۳۶۸۸ صفحات ۷۵ ہیں اس میں مندرجہ
 ذیل مباحث ہیں:-



الباب الاول: فی الدعوی، الباب الثاني فی الايمان، الباب الثالث فی الشهادات
 الباب الرابع فی تارض البينات، الباب الخامس فی تفتیق الشهادات، الباب السادس فی البطلان
 المحذور الفاسد، والحکم الفاسد، والولاية الفاسده، الباب السابع فی الحکم بالحقه، الباب
 الثامن فی حکم الامناء، واثنا عشر باب ان مسائل کے لئے خاص ہے جو کہ کتاب کی اصل غرض وغایت
 ہے اس موقع پر مولف کا بیان ہے کہ کچھ ابواب فقہ کے موضوع پر ہیں۔ مولف نے ان ابواب کو
 مخطوط کے آخر میں دی گئی فہرست میں بیان کیا ہے۔ باب العید، کتاب الزکاة، کتاب الحج، باب البیوع،
 باب الربا، باب المناہی، باب الرد بالحبیب، کتاب السلم، باب القرض، باب الزین، باب النفیس،
 باب الحجر، باب الصلح، باب الحوائج، باب الفضان، باب الشکر، باب الوکالۃ، باب الاقداس،
 باب العاریۃ، کتاب الغصب، کتاب الشفیعۃ، کتاب القراض، باب المساقاۃ، باب الاجارۃ،
 باب الجعالۃ، باب احياء الموات، باب الوقف، باب الحبس، باب الخیظ، باب اللقطۃ، باب
 المرفق، باب الوصایہ، باب الودیۃ، باب قسم الغنی، باب قسم الصدقات، کتاب النکاح
 اہل الشک، باب ما یحرم النکاح، باب الخیار، باب الصداق، باب المتہ، باب الخلع، کتاب
 الطلاق، باب الرجعة، باب الایلاء، باب الظہار، باب الکفایۃ، کتاب الجنایات، کتاب الاققیہ
 باب القسم، کتاب الشهادات، باب الدعوی والبیات، کتاب العتق، باب امہات الاولاد،
 الباب العاشر فی فوائد وفلاس لا یتفتی عنہا۔

اس کتاب کے چند اور بھی نسخے ہیں جن میں سے ایک مکتبہ چٹڑی میں ہے۔ اور ۴۷ صفحات
 پر مشتمل ہے۔ سائز ۸ ر ۱۷ سم ۸ x ۱۲ سم یہ نسخہ نویں صدی ہجری میں لکھا گیا، اس کا نمبر ۴۷۳۳
 اس میں غلطی سے مولف کا نام اسحاق تحریر ہے۔ ایک اور نسخہ (ادب القضاء) کے عنوان
 سے بھی ہے مگر اس میں غزی کا پورا نام اور سن وفات مذکور نہیں ہے۔

مانج بات یہ ہے کہ یہ کتاب بھی غزی ہی کی تالیف ہے اس لئے کہ مکتبہ احمدیہ طنطا
 کی فہرست میں اس نسخہ کے متعلق جو معلومات درج ہیں وہ باب الاول سے لے کر باب الرابع تک
 جہاں پر یہ نسخہ ختم ہوتا ہے ایک ہی جیسی ہیں اس کے صفحات کی تعداد ۴۹ ہے سائز ۱۵ x ۲۴
 ہے۔ یہ ایک ناقص نسخہ ہے نمبر ۵۴، ۱۲۸ ہے۔



کچھ مصادر میں کتاب کا نام "ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام" ^{۱۹۹۶} تحریر کیا ہے جب کہ امامی خلیفہ نے اس کتاب کا نام (مبین الحکام علی خواص الاحکام) ^{۱۹۹۶} تحریر کیا ہے۔ ایک دوسری جگہ اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ یہ دس اجاب پر مشتمل ہے۔ یہ روایات قطعی طور پر نسخہ بعد ادب پر منطبق ہوتی ہیں جو کہ مکتبہ الادباف میں موجود ہے۔ ۴۳۔ تصوف الحکام فی اصول الاتقیہ و مذاہب الحکام: ابن فروج بن برہان الدین ابوالحسن بن علی بن محمد بن فروج البصری مدنی مالکی قاضی (ت ۷۹۹/۱۳۹۶) ابن عمر مستطانی نے اس کتاب کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ احکام کے متعلق مولف کی یہ ایک عمدہ کتاب ہے مگر انھوں نے اس کتاب کا نام نہیں بیان کیا۔ ^{۱۹۹۶} بغدادی نے الفیصل المکتون میں اس کا مندرجہ بالا نام ہی درج کیا ہے۔ مدیۃ العارفین میں لفظ "اصول" کی جگہ "احوال" درج ہے اس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں: پہلی مرتبہ سنہ ۱۳۰۴ میں بولاق پھر سنہ ۱۳۰۶ میں مطبع شریقیہ قاہرہ اور تیسری مرتبہ مطبع بہیہ قاہرہ کی جانب سے ۱۳۰۲ میں شائع ہوئی۔

ابن فروج نے اس کتاب میں مالکی قاضی کی ذمہ داریوں کی نشاندہی کی ہے۔ کتاب میں شروع ہی سے تشابہ کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ تسمیہ اور حمد کے بعد دونوں کتابیں حروف بہ حرف متشابہ ہو جاتی ہیں پھر مالک بن انس کے ایک قول کے ذریعہ کتاب "تبرہ" سے استشہاد پیش کرتے ہیں کتاب "معین الحکام" سے مولف قدم سے قدم ملا کر چلتا ہے اور اس استشہاد کا ذکر نہیں کرتا پھر حروف بہ حرف تشابہ چلتا رہتا ہے یہاں تک کہ یہ بیان اس جگہ پہنچتا ہے جہاں انھوں نے موضوع قضا کو اور علوم سے ممتاز کیا ہے عبارت یہ ہے "محققانہ یتنازعن فیہ فروع المذہب لان علم القضاء یقتصر الی معرفۃ احکام مجتہدی مجتہدی المقدمات بن بدی العلم بالاحکام الوقائع الجزئیات۔ وغالب تلك المقدمات لم یجزلها فی دواوین الفقہ ذکر ولا احاط بها الفقہ بہ خیراً وعلیہا مدار الاحکام والجاهل یخطی خطیہ وعلو فی الظلام" اس جگہ مولف ابوالاسبق کے قول کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے "قال ابوالاسبق بن سہل لولا حضوری....." اس قول کو ہم معین الاحکام میں نہیں پاتے، پھر اس کے بعد تشابہ شروع ہوتا ہے حتی کہ ہم اس قول تک پہنچتے ہیں "ولذا ملک

الف صحابنا وھم اللہ تعالیٰ کتب الوثائق و ذکر و انھا اصول ھذا العلم لکن علی وجہہ الاقتصار والا یجاز“ بالکبریٰ الخادمین الحکام“ میں بھی طرز میں پھر تبصرہ سے قول نقل ہوتا ہے۔

میں کسی ایسی تالیف سے واقف نہیں جس میں اس کے خواص و ذائق پر ملاحظہ نے اس کتاب کی طرح توجہ مبذول کی ہو۔

اس تالیف سے واقفیت خاتمہ مند ہے میں نے اختصار کی غرض سے اس کتاب کو بہت سے فقہی ابواب سے الگ کر رکھا ہے۔ صرف ان ابواب کا ذکر ہے جن کا جوڑنا اس کے مناسب نہ تھا کہ ابواب کتاب سے متعلق تھے۔ یوں بھی اس کتاب کا مقصد اس علم کے قواعد کا ذکر اور ان چیزوں کا تفصیلی بیان ہے جن سے شرع میں سیاسی اور فیصل ہوتے تھے۔ رابطہ میں قضاء کے قیام کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس باب کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے ”اعلم ان اکثر المؤلفین من اصحابنا وغیرہم بالغوا۔“

میں نے مطبع شرقیہ قاہرہ ۱۲۰۱ کے ایڈیشن کی طرف رجوع کیا ہے۔ کتاب دو اجزاء اور تین قسموں پر مشتمل ہے۔ الاول فی مقدمات تہذیب العلم الثانی فی النواع البینات مائیزل من ترتیبها وما یجری مجرئہا الثالث فی النقایا بالسیاستہ الشرعیہ ابن عربی کے توسط سے جب ہم ”تبصرہ الحکام“ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو زیادت واضح ہو جاتی ہے کہ طرابلسی کی کتاب ”معین الحکام فیما یشرو دین الخصمین من الاحکام“ کا نام صحیح ہے یہ کتاب تقسیم و ترتیب اور عناوین و مباحث کے لحاظ سے ”تبصرہ“ سے ملتی جلتی ہے حالانکہ معین الاحکام ”تبصرہ“ کا ہی ایک نسخہ ہے۔ البتہ مسلک ابو حنیفہ کے سلسلے میں اس میں کچھ حذوف و اضافہ کر دیا گیا ہے لیکن کتاب کا نام وہی ہے جو مذہب مالکی میں ہے۔

دونوں کتابوں کے درمیان تشابہ کے بے گناہا جاسکتا ہے کہ کتاب ”تبصرہ“ ایسے بہت سے امور پر حاوی ہے جن سے ”معین الحکام“ خالی ہے مثال کے طور پر جب کے متعلق گفتگو کتاب کے پہلے حصہ میں صرف قضاء ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ایک فصل قرآن کے ذریعہ چاروں فقہاء کے عمل کے بیان کے بارے میں ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ایک فصل آباد

مساجد کی جگہوں کی بیع اور نقصان پر مشتمل ہے۔ یہ واقعیت بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ تصدیق کی قسم ثانی میں ستر فصلیں ہیں۔ جب کہ ”معین الحکام“ میں پچاس فصلیں ہیں۔ قسم ثالث میں فصل ثانی کے بعد قرآن کے منقولات ہیں جو اس طرح ہیں ”قال القرآنی فی الفرق بین نظر القاضی ونظر الادعی الجرائم ولینتازوا الی الجرائم...“ ایک اور فصل کی عبارت یہ ہے ”وقال القرآنی ^{۱۹۹} وعلیٰ ان المتوسعة علیٰ الاحکام فی الاحکام لیس مخالفا للشرع بل تشدید لعدالة الخ“ پھر دوسری اور تیسری فصل دونوں میں کیاں ہے مگر جو تھی، پانچویں، چھٹی، ساتویں، آٹھویں اور نویں ”معین الحکام“ میں موجود نہیں۔ آگے جنایات سے متعلق دسویں فصل میں دونوں کتابوں کا تشابہ جو جاتا ہے۔

۷۴۔ الارضاء فی شرط القضاء: خصوصی: اشیر الدین: محمد بن عمر بن محمد شافعی (۸۴۲/۱۲۱۹) یہ کتاب دراصل ایک نثر اور اشارہ پر مشتمل ایک تصدیق سے عبارت ہے۔

۷۵۔ معین الحکام فیما یترو دین المؤمنین من الاحکام ^{۱۹۹} طرابلسی علاء الدین علی بن خلیل حقی قاضی (ت ۸۴۲/۱۲۳۰) متنبول اور انہر میں اس کے کئی مخطوطے محفوظ ہیں۔ مسئلہ میں بولات سے اور اصلاح مطبع مینہ سے نٹال ہوئی۔

مطبع مینہ فاؤنڈیشن ۲۵ صفحات پر مشتمل ہے اس کے حاشیہ پر ایک دوسری کتاب لسان الاحکام فی ذریعۃ الاحکام“ بھی چھپی ہے۔ اس کے مولف ابو داؤد ابی یحییٰ بن ابی الیمین محمد بن ابوالفضل ابن الشیمہ حقی متوفی ۸۵۸ھ ہیں۔ مذکورہ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ ”تبصرۃ الاحکام“ سے اس کے تشابہ کی بحث گزر چکی ہے۔ بقضا کا ذکر درج ذیل ابواب میں ہے۔

الاول: فی شرط القاضی۔ ”اس باب میں کئی فصلیں ہیں۔ الثانی: المقضی بہ واجتہاد القاضی فی القضاء۔ الثالث: المقضی لہ الرابع: المقضی فیہ۔ الخامس: المقضی علیہ السادس: کیفیۃ القضاء۔

کتاب کا دوسرا حصہ دلائل و احکام کے تعلقات پر مبنی ہے اور یہ ۱۵۱ ابواب پر مشتمل ہے۔ پھر ایک دوسری فصل ”فی ذکر الفرائض والایمان من الکرم مبارک“ کے عنوان سے مولف نے اضافہ کیا ہے۔ تیسرا حصہ مساجد شرعیہ سے متعلق ہے اور درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے۔

فی الدلالة على مشروعية ذلك في كتاب والسنة في احكام هذا الباب، في الدعوى
بالتهم والعدوان في سبب الظالم بال نفسه عند المعاصرة في الجنايات، في الجنايات على النفس
وهو الشرب، في عقوبة السرقة في الزنا، في كيفية اقامته الحمد في القذف، فمن له المطالبة
بالحد في قطاع الطرق، في السرقة، في البغاة، في الردة، فمن سب الله والملائكة والانبياء
او اصحاب النبي، فمن سب الله والملائكة والانبياء واد اصحاب النبي، فمن سب ازواج
النبي او اصحابه، عقوبة الساحر والخنزير والزنديق في عقوبة العائف يحصل في العقوبة بالسجن
وذكر حقيقة، ومن تجسس ومن لا تجسس، وفي تدريج تجسس فيه وفي معاملة القاضي مع المتهمين في
مسائل الملازمة، في بيان المشروع من تجسس، في التفتيش، في الفحص التي لا تضمن الاتي على
ايدئهم، فيما يضمن المستاجر والا يضمنه، في ضمان الراعي، في ضمان العقار، في ضمان الحمام
والبراع، في ضمان السائل، في ضمان الملاح، في ضمان الاسكان، في ضمان الخياط والنساج
في ضمان المحلاد، في ضمان الراكب والقائد والسائق وما اشبههم، في ضمان الفسدت الاشياء،
في الجناية على الدواب، في ضمان ما يحدته الرجل في الطريق، في العقاب ونفي الضرر -

حواشی

- ۱- ابن ندیم: ۳۱۸ ۲- قاضی میاض: ترتیب المدارک: ۶۲ ۳- بعد
۴- البغدادی: ہدیۃ العارفین: ۴، حاجی: ۲: ۱۲۵ ۵- حاجی: ۶/۱
۶- ابن ندیم: ۳۲۱ - ۳۲۲ ۷- یاقوت الحموی: معجم الادباء: ۶: ۲۷۰ طبع طبع
۸- یاقوت الحموی: معجم الادباء: ۶: ۲۷۰ ۹- البغدادی: الفلاح: ۱: ۲۶
۱۰- اقرشی: الجواهر المفضیۃ: ۱: ۵۷۰ حاجی: ۱: ۲۶ ۱۱- ابن ندیم: ۲۸۹، ۲۹۰
۱۲- ۳۰۶ ۱۳- المعجم العلوی العراقی لا یجمل ولا یخلط بوجہ ۱۴- ۲۲۳
۱۵- یاقوت الحموی: معجم الادباء: ۱: ۳۱۵ ۱۶- الشیرازی: طبقات الفقہاء: ۹
۱۷- الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد: ۷: ۲۶۹ ۱۸- الاستوی: طبقات اشافعیہ: ۳۱

ظلاله على: ١: ٤٤ م ١٣٤٤ ن ج ٢: ١٣٥٥ م السبكي: طبقات الشافعية: ٢

۱۰۳ و احمد بن محمد بن علی بن عثمان بن ابی شیبہ ۶۸: ۱۰۳ م. ۱۰۵

١٣٥ السكي ٣: ٤٩ - ٩٩، السيوطي: من المحاضرة ١: ١٢٦، الانسوي: طبقات

النهاية فخطت في دار الكتب العربية: درقة ٦٩ (١) فلكه ضاع من اسم المصنف

مسئلہ التوحیدی: السائر ۸۳، مولف ذہبی کے لئے ملاحظہ ہو العصر ۲۳۶۲، بیسی محمد زید

القاضي التتيمي وكتاب الشهور ١١٨ - المصنف: طبقات النافعية: ٢٨ - حافي

۱ : م ۳۴ البغدادی هیئت ۲ : ۸۷ م ۳۵ اغابندک الذریقہ ۱۶ / ۱۰

۵۳۱. السنوی: طبقات الشافعیة: ۵۲۲. ۵۳۲. اغازیدک: الذریعہ: ۱۷: ۵۴۰.

المغدادی: ایضاً ۲: ۵۲۸، المغدادی ہدیہ ۱/۴، مولف ابن قطلوبغا

کے بارے میں ملاحظہ ہو، طبقات الحنیفہ: ۷۱ مسئلہ الماوردی اور اس کی کتاب الاحکام السلطانی

کے مستحق و مخلصوں کی کتاب درمات فی حضرة الاسلام۔ ص ۱۹۸، حازم طالب مشتاق

کی کتاب، المادوی والاحکام السلطانیہ، نیز ڈاکٹر سعد زغلول، عبد الحمید کی کتاب المادوی

بن القضا، والسماعة **هذه السبكي**، طبقات الشافعية الكبرى ١٠: ٦ **هذه حامي** ٢٨١

٢٦٥: ٥ طبقات الشافعية: ١٩٠ هـ السكي: طبقات الشافعية: ٢٦٥: ٥

اور خط و کمال: بحر الفیض: ۳۰: ۳۵۴ السبکی ۳۶۹: ۳۵۵ ن. م. ۳۶۶

۳۰ : ۹ : ۳۰

٢٥٥ باقت الحموي: معمر البلدان ٤٦٣: ١ ١٥٩م الغدادي: الفلاح ٢: ٢٤

ثلاثة إصدارات صادرة عن هذه المخطوطات بحامض الكبريت في سنة ١٩٤٦

[illegible]

١٤٣٠ انتظام حاضر: ترتیب المذاکر و توفیق المذاکر ١٢٠٣ ١٤٦٥ ١٤٦٠

١٦٤ (لوح حامی) / اجم النفاذی : الفواج : ۱۰ : ۵۱ : انفرادی ... ۸۵٪ : ۱۱ کما بمعو المنقش

۶: ۲۵۹-۱۳۴۸ سنه ۱۰۷۴ قمری : ۱۲۸۵ شمسی : ۱۸۸۵ میلادی : ۱۳۴۸

[illegible]

الاسم في النسخ: ربيب المكارم: ١٥٨ في الاسوي: طبقات السامية: ١: ٥١٢

صغیر، ص ۲۰۰۔ ۱۷۱۸ء حاجی: ۱: ۷۷۱۸ء البغدادی: ہدیۃ ۵۰۳/۱ ۷۷۱۸ء ن۔ م۔ ۵۷۹
 ۷۷۱۸ء حاجی: ۲: ۱۷۱۸ء الخزرجی: العقود المولویۃ فی تاریخ الدولۃ الرسولیۃ: ۵۲
 ۷۷۱۸ء البغدادی: ایضاح ۷۱/ ۷۷۱۸ء حاجی: ۲: ۱۸۱۶ ۷۷۱۸ء حاجی: ۱: ۷۷۱۸ء البغدادی: ہدیۃ
 ۱: ۱۱ ملاحظہ ہو عباسی سرزادی کی التعریف بالمورخین: ۷۱ ۷۷۱۸ء اصل میں انھوں نے اس حاشیہ
 کی طرف رجوع کیا ہے۔ ۷۷۱۸ء الصفدی: الوافی: ۲: ۱۸۱۲، حاجی: ۷۲۲ ۷۷۱۸ء حاجی: ۷۱۲
 ملاحظہ ہو البغدادی: ہدیۃ: ۲: ۱۲۵ ۷۷۱۸ء ابن قطلوبغا: طبقات الخفیفۃ: ۶۶ ۷۷۱۸ء حاجی: ۷۵
 ۷۷۱۸ء البغدادی: ہدیۃ: ۱: ۹۹ ۷۷۱۸ء ن۔ م۔ ۱۰۲ ۷۷۱۸ء ملاحظہ ہو اسی مکتبہ کی فہرست
 ۷۷۱۸ء البغدادی: ایضاح: ۱: ۲۸ ۷۷۱۸ء کمالہ کی مجموعہ المولیین: ۶: ۹۰ میں ان کے حالات ملاحظہ کریں۔
 ۷۷۱۸ء الخزرجی: الطبقات السنیۃ فی تراجم الخفیفۃ اص ۲۸۸ حاجی: ۱: ۱۲۷ ۷۷۱۸ء الدمشقی:
 ذیل تذکرۃ الحفاظ: ۵۸ ۷۷۱۸ء م۔ س۔ ۳۹۲ ۷۷۱۸ء البغدادی: ایضاح: ۱: ۵۰، الزرکلی:
 الاعلام: ۵: ۲۷۹، کمالہ لعمہ المولیین: ۸: ۲۸ ۷۷۱۸ء حاجی: ۲: ۱۷۵۵ ۷۷۱۸ء حاجی: ۱: ۷۷
 ۷۷۱۸ء ابن حجر عسقلانی: الدرر الکائنه: ۱: ۷۹ ۷۷۱۸ء ابن عربی: تاریخ القضاۃ فی الاسلام: ۲۲
 ۷۷۱۸ء راجع بات یہی ہے کہ یہ الاحکام فی تمیز القضاۃ عن الاحکام کے مولف شہاب الدین ابوباس
 احمد بن الدیس ہیں۔ ۷۷۱۸ء البغدادی: ایضاح: ۱: ۵۶ ۷۷۱۸ء حاجی: ۷۵۱، میں اس کے
 بارے میں ملاحظہ کریں۔

تصانیف مولانا عبداللہ الدین عمری	تصانیف مولانا صدر الدین املائی
۳/- عورت اور اسلام	۳/- قرآن مجید کا تعارف
۵/- خدا اور رسول کا تصور (اسلامی تعلیمات میں)	۳/- نکاح کے اسلامی قوانین
۱۳/- عورت۔ اسلامی حاشیہ میں	۱۰/۵۰ تحریک اسلامی مہند
۱/۲۵ اسلام اور اس کی دعوت	۲/۲۵ حقیقت نفاق
۰/۷۵ اسلام اور وحدت بنی آدم	۰/۲۰ مسلم پرنسپل، دینی ملی نقطہ نگاہ
پتہ: مرکزی مکتبہ اسلامی - دہلی ۷	

تعارف و تبصرو

قرآن اور دعا

محمد ثناء اللہ عمری ایم۔ اے

ادارہ تحقیقات اسلامی، جامعہ دارالسلام، عمر آباد

صفحات ۲۲۶ - قیمت ۱۲ روپے

”ادارہ تحقیقات اسلامی، جامعہ دارالسلام عمر آباد کی یہ پہلی کتاب ہے جو ماہانہ سٹوری اور اجمعی کتابت و طباعت کے ساتھ منظر عام پر آئی ہے۔ یہ کتاب کلن پچیس مضامین پر مشتمل ہے۔ جامعہ کے نامور بزرگ استاد مولانا سید عبدالکبیر مدظلہ نے اپنے مقدمہ میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے جو کچھ مصنف کی حوصلہ افزائی کے لئے بہت کافی ہے:

”یہ کتاب قرآنی دعاؤں کا نزا انتخاب، یا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی روشنی میں دعا اور اس کے تعلقات کا ایک مطالعہ ہے جو خامی محنت اور لگن سے کیا گیا ہے۔“ خدیفہ تہی:

”اس طرح کتاب اللہ کا باب دعا ایک مستقل کتاب کی شکل میں سامنے آیا ہے مولوی کی تقسیم، ابواب کی ترتیب اور آیات کا اندراج بڑی حد تک تدریجی اور منطقی ہے۔ میری رائے ہے کہ یہ کتاب قرآن کی روشنی میں دعا کی اہمیت و ضرورت اور اس کے مرتبہ و مقام کو سمجھنے اور بھلانے کی ایک مفید کوشش ہے۔“

کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے اندر تصنیف و تالیف کی فطری صلاحیت ہے۔ اور وہ مستقبل میں ان شاء اللہ بہتر علمی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ البتہ کچھ باتیں ملکتی ہیں جن کا آئندہ لحاظ رکھنا مفید ہوگا۔ پوری کتاب میں مختلف مسائل پر بحث کا انداز کافی بگا نظر آتا ہے۔ حوالوں کا بالکل اہتمام نہیں کیا گیا ہے جس سے کتاب کا وزن کم ہو گیا ہے۔ کتاب ایک تحقیقی ادارے کی طرف سے منظر عام پر آئی ہے تو اس کی کچھ نہ کچھ رعایتاً غلطیاں

رکھنی فردی تھی، صفحہ ۵، ۱۰، ۱۵ اور ۱۵۵ پر حدیثوں کے اجمالی حوالے تک نہیں ہیں۔ صفحہ ۱ پر ابن قیمؒ کے حوالے سے ایک بات کہی گئی ہے۔ ائمہ کا ذکر نہیں ہے۔ صفحہ ۱۲ پر مفسرین کرامؒ کی بات کا حوالہ بھی گئی ہے۔ صفحہ ۱۶ پر دعا کی اہمیت کے سلسلے میں عینی بن کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔ استدلال میں کوئی تباہی نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ چیز کتاب کے مزاج سے غیر ہم آہنگ ہے۔ اشعار کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے۔ جو اکثر و بیشتر غیر ضروری سامعین ہوتا ہے۔ اور کہیں کہیں تو بالکل بے جوڑ ہو گیا ہے۔ مثال کے طور پر ص ۹ پر نماز کی اہمیت کے سلسلے میں اس کے تسلسل کو بیان کرنے کے بعد اگر کسی طرح حضرت ابراہیمؑ سے لے کر غیر آخر الزما، صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ چیز ہر نبی کی دعوت میں بلا استثنا، موجود رہی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کے اس مبارک آغاز کی تکمیل از باب ۲۲ کے حوالے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہوئی۔ اس پس منظر میں بتنی کا یہ شعر کس قدر بے جوڑ بلکہ مغلط صلاۃ کے خلاف ہے۔

وما الاھل الا من رواۃ قصائدی ۱۵۱ اقلت شعرا ۱۱ صبح الھم مشددا
سچیدہ، متنوع، پیچیدگیوں میں اشعار کے زیادہ استعمال سے اجتناب بہتر ہے۔ بلا تحقیق و تمییز
قبول کر لیا گیا ہے۔ صفحہ ۱۴۶، عزیز مصر منسی اعتبار سے ناقص تھا۔ یہ قالع اسرائیلی روایت
ہے۔ شاید اسی کے اثر سے دھت و عصمت کی دعا کا یہ پورا بیان صفحہ ۱۲۶ تا ۱۲۹، ثقاہت کے
منافی معلوم ہوتا ہے۔ بتے امید ہے لگے ایڈیشن میں تبدیل کر دیا جائے گا۔ دوسری طرف
امراۃ عزیز کا جو بن پھٹا چڑھتا تھا، عشق و بدستہی کے بلاوے اسی جو بن کی طرف سے تھے۔
وہاں تو غارت گراں متاع، عصمت کی ایک پوری پٹن موجود تھی، کھسیانی ہو کر اس کی پیوی نے
بند و قیو سلف کے کندھے پر کھدی وغیرہ۔ اس طرح کا انداز بیان ایک پیغمبر کے تذکرہ
کے ذیل میں کسی صورت موزوں نہیں۔ قرآن نے ان واقعات کو جو جمال کے پردے میں
رکھا ہے تو یقیناً اس کی بھی کوئی مصلحت ہے۔ اسی طرح صفحہ ۱۲۵ پر سورہ طہ کی آیات ۲۰-۲۱
۳۰ کی تشریح کے ذیل میں اس اسرائیلی روایت کو بلا تکلف قبول کر لیا گیا ہے جس میں
حضرت موسیٰؑ کی لکنت کی وجہ بیان کی گئی ہے۔ فوس ہے کر یہ ہے سورہ واقعہ حافظ ابن کثیر
کے بیان سے ملتا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۳/۱۲۶-۱۲۷) اور متعلقہ آیت کی انھوں نے انتہائی کجور

کامیابی کی ہے۔ جو متعدد پہلوؤں سے ناقابلِ توجہ ہے۔ حضرت موسیٰؑ کی لکنت کا اجمالی ذکر تو ماہ کتاب غروب میں ہے۔ اس کی تفصیل ملک سرچ کا کڑمرد میں بیان ہوئی۔ (تہذیب القرآن: ۹۲/۲)۔ اس مقام پر اگر مصنف 'تہذیب القرآن' کے متعلق حصے پر ایک نظر ڈال لیتے تو بات واضح ہو جاتی جن میں انتہائی محکم دلائل سے مذکورہ واقعہ کی غلطی واضح کی گئی ہے۔ صفحہ ۲۸ پر 'اھر' کا ترجمہ 'مذہب' اور 'گفاریوں' کا بوجھ 'کیا گیا ہے' جو ظاہر ہے صحیح نہیں ہے۔ بہر حال ان فرد گناہوں سے قلیل نظر کتاب مفید ہے۔ اور ہم مستقبل میں مصنف سے اچھی توقعات وابستہ کرتے ہیں۔

(سلطان احمد اسلامی)

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کے ام

انگریزی کتابچے



(1) ISLAM — THE UNIVERSAL TRUTH 3/-

(2) ISLAM AND THE UNITY OF MAN KIND 3/-

BY: Maulana Syed Jalaluddin Umri

(3) PITFALLS ON THE PATH OF ISLAMIC MOVEMENT 4/-

(4) HOW TO STUDY ISLAM 2/-

(5) MUSLIMS AND DAWAH OF ISLAM 2/-

BY: Maulana Sadruddin Islahi

پیشہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی: پان دہلی کوئی دودھ پیر علی گڑھ ۲۰۸۰۱

تہذیب اسلامی کا دوسرا شمارہ اپریل - جون ۱۹۷۸ء ادارہ کو مطلوب ہے جو حضرات یہ شمارہ ادارہ کو ارسال فرمائیں گے ادارہ اس کے بدلے تادمہ شمارہ یا اس کی قیمت مبلغ پانچ روپے بھجوا دے گا۔

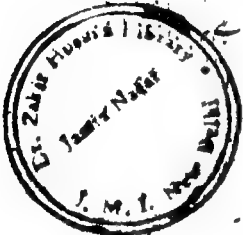


زندگی میں روزمرہ کام کرنے والی چند مشہور روایں

[illegible]

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک مضبوط سوسائٹی کے تحت قائم ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور ان کے عقائد و معاملات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت پر سب سے بہتر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کو نمایاں کر دیا جا رہا ہے۔



پیش نظر منصوبہ:

۱. علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲. سیرت رسول پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلو پیڈیا۔
۳. قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴. اردو، انگریزی، عربی، مراوی قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵. دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶. اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷. اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا احسار۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت باقی کارکن جن جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی معلقوں اور اہل علم کا گران قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون دہ کے شکریے

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے شہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے بانی مولانا محمد الدین اعظمی اس کے صدر ہیں اور اس جگہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اہتمام کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

- * معاونات عامیات :- 2500/- روپے ہندوستان سے ہر دو سالوں کے 500/- ڈالر اس کے مساوی رقم۔
 - * * معاونین خاص :- 1000/- روپے ہندوستان کیلئے اور ہر دو سالوں کے 200/- ڈالر اس کے مساوی رقم۔
 - * * * معاونین برسال :- 250/- روپے ہندوستان کیلئے اور ہر دو سالوں کے 50/- ڈالر اس کے مساوی رقم۔
- اس کے علاوہ جو عزت والا خیرات اور خیراتیں جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ جو عظیم سے نوازے گا۔
- براہ منہج: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور دودھ، علی گڑھ 202001

صرف مائیکل بی ٹی ٹیٹ برس دہلی میں چھاپا

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کاترجمان

تحقیقات اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

”اسلام کا نظریہ جہاد دوسری تمام لڑائیوں سے مختلف ہے۔ مقصد اور نتائج ہر دو حیثیت سے اسلامی جہاد کسی قسم کے ذاتی مفاد یا عناد یا قومی و ملکی اختلافات کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا واحد مقصد مخلوق خدا کو طاغوتی طاقتوں کے نیچے سے آزاد کر کے اجتماعی عدل اور امن قائم کرنا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی تمام کوششیں صرف اسی ایک مقدس مقصد کیلئے تھیں۔“ اسی حقیقت کو ڈاکٹر سرفہ اقبال (ریڈر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) نے اپنے تحقیقی مقالہ

عہدِ نبوی کے غزوات و فتوحات [امن اور عدل اجتماعی کے قیام میں ایک مؤثر عامل]

انداز علی _____ موادِ محققانہ میں ثابت کیا ہے۔
اعترافات کا مسکت جواب
اسلام کے موقف کی بے لاگ ترجمانی جس کے مطالعے سے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے۔
سائز: ۲۳ × ۳۶ ۱/۲
قیمت: ۲۰ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی پبلیکیشنز - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کائنات ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اپریل ————— جون ۱۹۸۲ء



————— مدیر —————

سید جلال الدین عمری

پانے والے کوٹھے، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۲

جلد ۳

جمادی الثانی - شعبان ۱۴۰۲ھ
اپریل - جون ۱۹۸۳ء

سالانہ زرععاون

۲۰ روپے	ہندوستان سے
۵۰ روپے	پاکستان سے
۱۵ ڈالر	دیگر ممالک سے

فی پیرچہ ۵ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

سہرست مصابین

حرف آغاز

- ۵ سید جلال الدین عمری انکار خدا کے نتائج

تحقیق و تنقید

- ۱۴ جناب ظفر الاسلام صاحب سفیر (آنند ایکسیج) کی نقیہ حقیقت
۳۴ ڈاکٹر محمد الیاس منظر صدیقی شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ
نقد سیلانی کی روشنی میں

بحث و نظر

- ۵۹ جناب جنید اللہ فہد فلاحی قرآن مبین کے بعض اسالیب
(مولانا فاضل کے افکار کا مطالعہ)
۷۶ جناب سلطان احمد اصلاخی محمد و تصور مذہب
(مذہب عالم کی شہادت)
۹۰ ڈاکٹر محمد ذکی مستشرقین کا فن سیرت نگاری
اور مسلمانوں کی ذمہ داری

ترجمہ و تلخیص

- ۱۱۱ عبد اللطیف طباطبائی اسلام اور مستشرقین
(ترجمہ ڈاکٹر عبد الرحیم قدوائی)

تعارف و تبصہ

- ۱۱۶ سلطان احمد اصلاخی علم و ہدایت کے چراغ

اس شمارہ کے لکھنے والے

- ۱۔ جناب ظفر الاسلام صاحب
مفتیہ تارینح مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
- ۲۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۳۔ جناب عبید اللہ فہد فلاحی
جامعۃ الفلاح بریالنگ کے فارغ کئی جدید عربی تصنیفات کا اردو میں ترجمہ کر چکے ہیں
برصغیر کی اسلامی تاریخ پر تازہ کتاب زیر طبع ہے۔
- ۴۔ جناب سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ
- ۵۔ ڈاکٹر محمد ذکی
مفتیہ تارینح مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
- ۶۔ عبد اللطیف طباطبائی
اسلامیات کے موضوع پر بلند پایہ عرب مصنف۔ اسلام اور مشرقین کے موضوع سے آپ کو
گہرا شغف تھا۔ آپ کی تصنیف ISLAMIC AND ORIENTAL STUDIES علمی حلقوں میں
بہت مقبول ہوئی۔ مسلم ورلڈ اور دیگر جریدوں میں آپ کے مقالے شائع ہوئے۔
- ۷۔ سید جلال الدین عمری
مسکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۱۷ اس عنوان کے تحت اپنے عقیدہ کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی
قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

انکارِ خدا کے نتائج

سید جلال الدین عری

قدیم زمانہ میں انسان نے خدا کے انکار کی توہمت نہیں کی البتہ اس کی صفات کو سمجھنے میں غلطی کی۔ کبھی خدا کی خدائی کو باطل دیا اور ایک خدا کے بہت سے خدا بنا ڈالے، کبھی خدا کی مخلوقات کو خدا کا مقام دے دیا اور کبھی خدا کو اس کی مخلوقات کی طرح بے بس و مجبور سمجھ بیٹھا، کبھی خدا کو اپنی ذات پر قیاس کیا اور وہ ساری کم زوریاں اس کی طرف منسوب کر دیں جو خود اس کے اندر پائی جاتی ہیں، کبھی اس کی رحمت سے ایسوس رہا اور کبھی اس کے غضب سے بے خوف ہو گیا، خدا کے بارے میں اس طرح کے غلط تصورات کی وجہ سے خدا سے اس کا صحیح تعلق قائم نہ ہو سکا اور وہ خدا کو ماننے کے باوجود اس سے دور رہا۔

خدا کے بارے میں یہ تصورات اس قدر غیر علمی اور نامعقول ہیں کہ وہ کائنات کے علمی اور سائنسی مطالعہ کا ہرگز ساتھ نہیں دے سکتے۔ موجودہ دور میں اس کا زبردست ردِ عمل ہوا۔ اس نے ان غلط تصورات کی اصلاح نہیں کی بلکہ خدا ہی کا انکار کر دیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے انکارِ خدا کی کوئی تجویز پاس کی اور اس کا متفقہ اعلان کیا بلکہ اس نے اس کائنات کی جو توجیہ کی وہ خدا کے تصور سے خالی ہے۔ اس نے کہا اس کائنات کا نہ کوئی خالق ہے نہ مالک، یہ محض مادہ کا ظہور ہے۔ مادہ ہی اس کا خالق ہے، مادہ ہی نے اتفاق سے ایک نامعلوم عرصہ میں مختلف سیاروں اور ستاروں کی شکل اختیار کر لی۔ اسی میں ہمارا نظام شمسی بھی داخل ہے۔ یہاں پائی جانے والی ساری جان دار اور بے جان چیزیں اور خود انسان کا وجود بھی اسی اتفاق کا کرشمہ ہے۔ اس زمین و آسمان میں دکھیں خدا کا

وجود ہے اور نہ اسے ملنے کی فی الواقع کوئی ضرورت ہے کائنات کی یہ توجیہ آج کے دور کی علمی اور سائنٹفک توجیہ مان لی گئی۔

یہ بالکل نامعقول بات ہے کہ اندھے بہرے ادھ کے عمل کو ادھی اتفاقی عمل کو، اس وسیع و عریض اور مربوط و منظم کائنات کا خالق تسلیم کر لیا جائے حقیقت یہ ہے کہ اس کائنات کو ایک خدا نے پیدا کیا ہے اور وہی اسے چلا رہا ہے لیکن موجودہ دور انہی غیر علمی توجیہ سمجھتا ہے اور وہ اس مادی کائنات کی کوئی غیر مادی توجیہ قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

ایک حقیقت کا انکار کیا گیا

آدمی جب کسی حقیقت کا انکار کر کے کوئی اقدام کرتا ہے تو اسے نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ یہ حقیقت جتنی بڑی ہوگی اتنا ہی بڑا نقصان بھی ہوگا، اگر اس میں کوئی تھوڑا سا نقصان آپ اسے تسلیم کیے بغیر آگے بڑھیں تو جوٹ کھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر کسی معروف شرک پر یہ سمجھ کر آپ سرٹ دہڑنے لگیں کہ یہاں کوئی ٹریفک نہیں ہے تو آپ کی ہلاکت یقینی ہے۔ خدا کا وجود اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ اسے ماننے بغیر انسان اس کائنات سے صحیح تعلق قائم نہیں کر سکتا۔ وہ جو بھی قدم اٹھانے کا سراسر تباہی کی طرف جانے والا چنانچہ موجودہ دور کو خدا کے انکار کے بعد بڑے گھناؤنے نتائج سے دوچار پڑا ہے۔ ان میں سے صرف بعض نتائج کی طرف یہاں ہم اشارہ کریں گے۔

انسان کو حیوان بنا دیا گیا

اگر بے جان مادہ سے یہ کائنات پیدا ہوئی تو یہاں زندگی کہاں سے آئی اور حیوانات اور سب سے بڑھ کر انسان کا وجود کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں زندگی کا آغاز واحد حیوانات سے ہوا۔ ان میں خود بخود زندگی کے بالکل ابتدائی آثار نمایاں ہوئے۔ پھر ان کی نسلوں میں آہستہ آہستہ جسمانی تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ یہ تبدیلیاں جب ایک خاص حد کو پہنچ جاتیں تو نئی نئی انواع حیوانات وجود میں آجائیں۔ ان میں سے جو انواع خود کو ماحول سے ہم آہنگ کر سکیں

انکسار کا انجام

ان کا سلسلہ جاری رہا اور باقی ختم ہوتی چلی گئیں۔ اسی عمل سے انسان کا بھی وجود ہوا۔ وہ سلسلہ حیوانات ہی کی ایک کڑی ہے جو مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ایک خاص شکل اختیار کر گئی ہے۔

یہ نظریہ ارتقاء ہے جسے انیسویں صدی کے وسط میں ڈارون نے پیش کیا۔ اسے بعض دوسرے ہم خیال سائنس دانوں نے آگے بڑھایا، اس کے مختلف گوشے واضح کیے، اس کی تفصیلات مرتب کیں، بعض لوگوں نے اس سے جزوی اختلاف کیا لیکن اصولی طور پر اس سے متفق رہے۔ بعض نے اس پر سخت تنقید کی اور اس کی کم زوریاں واضح کیں۔ یہ تنقید علمی اور فلسفیانہ بھی تھی اور خالص سائنسی اور حیاتیاتی نقطہ نظر سے بھی تھی چنانچہ اس کی حیثیت اب تک محض ایک نظریہ کی ہے کسی ثابت شدہ حقیقت کی نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مغرب نے اسے کئی خیالات و افکار اور سیاسی نظام کے سارے اختلافات کے باوجود آگے بڑھ کر اس طرح قبول کیا جیسے اس میں کوئی نقص نہیں ہے یا کم از کم علمی سطح پر اس کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تعلیم گاہوں میں اسی کا درس دیا جانے لگا۔ سائنسی تجربات اور اثری اکتشافات سے یہ ثابت کیا گیا اور مختلف طریقوں سے یہ بات ذہن نشین کرائی گئی کہ انسان کوئی برتر مخلوق نہیں ہے بلکہ محض حیوان کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ انسان کو حیوان ثابت کرنے کی یہ پہلی اور منظم کوشش تھی۔

انسان حیوان کی حیثیت سے سوچنے لگا

اس کا سب سے بڑا اثر یہ مرتب ہوا کہ انسان اپنے بارے میں ایک حیوان کی حیثیت سے سوچنے لگا۔ حیوان صرف طبعی تقاضے رکھتا ہے اور ہر ممکن طریقہ سے ان کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اس کے سامنے صرف وقتی لذت ہوتی ہے اور فوری خطرات کے سوا کوئی دوسرا خطرہ اسے نہیں ہوتا اس کے پیش نظر کچھ غیر مادی یا روحانی مقاصد نہیں ہوتے اس کا کوئی ایسا اخلاقی نصب العین نہیں ہوتا جس کے لیے وہ مادی ضرورتوں اور آسائشوں کو قربان کر سکے۔ وہ اپنے اعمال میں غلط اور صحیح کی تمیز اور کسی برتر تہمتی کے سامنے جوابدہ

کے احساس سے خالی ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح حیوانی ضروریات ہی انسان کی اصل ضرورت اور حیوانی تقاضے ہی انسان کے اصل تقاضے قرار پائے اس کے لیے کسی ایسے تقاضے کو ماننا مشکل ہو گیا جو حیوان میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس نے اخلاقی پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اپنے اعمال میں خدا کے سامنے جواب دہی کے احساس سے اس کا ذہن خالی ہو گیا۔ اس نے سوچا اس سے ان باتوں کا مطالبہ غلط ہے جن کا مطالبہ کسی حیوان سے کبھی نہیں کیا جاتا۔ جب وہ حیوان ہے تو اس کی فطرت حیوانی ہوگی اور اس سے حیوانی خصوصیات ہی کا ظہور ہوگا۔ ذہن و فکر کا یہ انقلاب بڑا برا انقلاب تھا اور انسان ایک ہی جست میں پستی کی آخری حد کو پہنچ گیا۔

معاشی تقاضے اصل قرار پائے

حیوان کو زندہ رہنے کے لیے غذا کی اور اپنی نسل کو باقی رکھنے کے لیے جنسی خواہش کی تکمیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دو ضرورتوں کے پورا ہونے کے بعد وہ آسودہ ہو جاتا ہے اور اسے کسی دوسری چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ انسان کے لیے بھی ان ہی دو ضرورتوں کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی بلکہ یہی اس کی حقیقی اور بنیادی ضرورتیں قرار پائیں۔ اس کے لیے نئے نئے فلسفے وجود میں آئے اور اس کی حکمت اور معقولیت سمجھائی جانے لگی۔

اس میں شک نہیں غذا کی بڑی اہمیت ہے اور انسان صرف غذا ہی کا نہیں لباس مکان اور دیگر معاشی ضروریات کا بھی محتاج ہے۔ ان سے وہ بے نیاز نہیں ہو سکتا لیکن دورِ جدید نے اسی کو سب کچھ سمجھ لیا۔ کارل مارکس کے نزدیک معاش ہی انسان کا اصل مسئلہ ہے۔ اسی کی بنیاد پر فلسفہ، اخلاق، تہذیب و تمدن اور مذہب وجود میں آتے ہیں۔ اسی کے گرد انسانی تعلقات گھومتے ہیں اور سیاسی نظام قائم ہوتا ہے۔ اس نے کہا معاش ہی سیاسی انقلابات کا سبب بنتی ہے جب وسائل حیات پر کچھ لوگوں کا قبضہ ہو جاتا ہے اور کچھ لوگ اس سے محروم ہو جاتے ہیں تو ان کے درمیان کشمکش شروع ہو جاتی

ہے۔ اور بالآخر جو محروم ہوتے ہیں۔ سرِ اقتدار طبقہ سے وسائلِ حیات چھین لیتے ہیں اور خود اقتدار کے مالک بن بیٹھتے ہیں۔ ایک عرصہ کے بعد پھر سوسائٹی دو طبقوں میں بٹ جاتی ہے اور ایک نئی کشمکش شروع ہو جاتی ہے جس کے نتیجے میں لازمی طور پر ایک اور انقلاب برپا ہوتا ہے اور وسائلِ حیات دوبارہ محروم طبقہ کے ہاتھ میں چلے جاتے ہیں۔ پوری تاریخ اس کے نزدیک ان ہی معاشی انقلابات کا نام ہے۔ اس وجہ سے اس نے ساری خرابیوں کی جڑ انفرادی ملکیت کو قرار دیا اور اس کا حل یہ بتلایا کہ وسائلِ حیات افراد سے چھین کر قومی ملکیت میں دے دیے جائیں۔ اسی تصور کے تحت کیونسٹ مالک میں انقلاب آیا۔ مارکس کا پورا فلسفہ ہی معاش کے گرد گھومتا ہے اس لیے اس کے زیر اثر جن ممالک میں انقلاب آیا اگر ان کا مطالعہ نظر صرف روٹی، پکڑ اور مکان ہو تو تعجب ہرگز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے آگے وہ سوچ ہی نہیں سکتے۔ لیکن جن ممالک نے اس فلسفہ کو تسلیم نہیں کیا وہ بھی صرف اسی کے لیے جی رہے ہیں۔ کوئی اور مقصد حیات ان کے سامنے بھی نہیں ہے۔ انفرادی ملکیت اور اجتماعی ملکیت کی بحث کے باوجود دونوں کی منزل ایک ہے۔ دونوں بنیادی ضروریات سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور تعلیمات کی طلب میں گم ہو جاتے ہیں۔

جنسی بھوک بڑھادی گئی

حیوانی زندگی کا دوسرا اہم تقاضا جنسی تسکین ہے۔ یہ ایک فطری جذبہ ہے اس کی تسکین ہونی چاہیے قدرت نے بعض مصلح کے تحت اس میں بڑی لذت رکھی ہے۔ اس میں بے اعتدالی افراد جماعت دونوں کے لیے تباہ کن ہے۔ لیکن موجودہ دور اپنے اعصاب پر جنسی جذبہ کو اس طرح مسلط کر چکا ہے کہ اس کے بہترین جذبات اس کے مقابل میں دب گئے ہیں وہ حد ضرورت کے اندر اس کی تکمیل کو کافی نہیں سمجھتا اور اس کے عواقب و نتائج سے بے پروا ہو کر دیوانہ وار اس کے پیچھے دوڑ رہا ہے فرائڈ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ پیدائش سے لے کر موت تک انسان کے ذہن و دماغ پر یہی تصور چھایا رہتا ہے، اسی کی حکومت خواہ اور بیداری ہر حالت میں ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ جذبہ شعور کی سطح پر نظر نہیں آتا لیکن

تحت الشعور میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک ان تعلقات میں بھی جن میں جنس کے تصور کو انسان گناہ سمجھتا ہے اسی جذبہ کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ ماں اور بچہ اور بھائی اور بہن کے تعلقات بھی اس سے پاک نہیں ہوتے۔ اس تصور کو مغرب نے اس طرح اپنا دیا کہ اس کی تہذیب اور معاشرت اس کے گرد گھومنے لگی، آرٹ اور کلچر اس کے ترجمان بن گئے، رقص و موسیقی، کھیل کود، تصویر کشی اور مورت سازی ہر چیز سے اس کا اظہار ہونے لگا۔ جنسی جذبات کو بھڑکانے کا ہر طرف سامان فراہم کیا گیا اور ان جذبات کی تسکین کے لیے نئی تدبیریں کی جانے لگیں۔ جو کام پرست کے پیچھے اور بند کڑوں میں ہوتا تھا وہ بازاروں، میلوں، پارکوں اور تفریح گاہوں میں انجام پانے لگا۔ اس وقت انسان جنسی خواہش پر کسی قسم کی بندش گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ وہ جنسی بڑھ سکتی ہے بڑھے اور اس کی تکمیل کی راہ میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے۔

دولت کی پرستش ہونے لگی

مادی ضروریات کی کوئی حد نہیں ہے۔ ان کو کم نہ کیا جائے تو وہ بڑھتی ہی چلی جاتی ہیں۔ اس وقت انسان انھیں کسی قیمت پر کم کرنا بھی نہیں چاہ رہا ہے۔ وہ سوچ سوچ کر اور بہ تکلف نئی نئی ضروریات پیدا کر رہا ہے اور ان کو پورا کرنے کے لیے سرگرداں بھی ہے۔ اس کے لیے وہ شب و روز دولت کے حصول کی فکر میں ہے۔ اس کی ساری توانائی اسی پر صرف ہو چکی ہے۔ وہ دولت کمانے کی ایک مشین بن کر رہ گیا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرے اور بڑھی ہوئی ضروریات پوری کرتا رہے۔ آج کے دور کو مسابقت کا دور کہا جاتا ہے۔ یہ مسابقت صرف دولت کے لیے ہے کسی اور میدان میں نہیں ہے۔ ہر شخص دولت میں ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانا چاہتا ہے۔ آج دنیا کی ساری سماجی اور روئی اسی کے لیے نظر آتی ہے۔ دولت سے اونچی کسی قدر کا تصور بھی اس کے لیے دشوار ہو رہا ہے۔ دولت کی پرستش پہلے بھی ہوتی تھی لیکن آج دنیا نے جس کیس کوئی، خلوص اور محبت کے ساتھ اس کے سامنے اپنی جبین نیاڈٹیک دی ہے اس کی مثال شاید کہیں اور کسی دور میں نہیں مل سکے گی۔

انسان سکون سے محروم ہوا

اس کے نتیجے میں بلاشبہ دولت و ثروت کی فراوانی ہے۔ مادی ضروریات بہتر طریقہ سے پوری ہو رہی ہیں۔ وہ اسباب حیات جو آج سے پہلے معدودے چند افراد کو نصیب تھے ان لوگوں کی بڑی تعداد کو حاصل ہیں۔ عام انسان کے دست رس اور استعمال میں وہ چیزیں بھی آنے لگی ہیں جنہیں وہ رشک و حسرت سے صرف دیکھا کرتا تھا۔ اس سے بظاہر اس کی پریشانی دور ہو جانی چاہیے تھیں، اسے سکون اور چین ملنا چاہیے تھا اور اسے پورے اطمینان کے ساتھ زندگی بسر کرنی چاہیے تھی۔ لیکن وہ پہلے سے زیادہ سکون اور اطمینان سے محروم ہے۔ وہ اس بھری دنیا میں خالی ہاتھ محسوس کر رہا ہے۔ وہ اپنا غم غلط کرنے کے لیے کبھی منشیات کا سہارا لیتا ہے، کبھی پی بن جاتا ہے، کبھی خودکشی کر بیٹھتا ہے۔ اور کبھی حالات کے رحم و کرم پر اپنے آپ کو چھوڑ دیتا ہے اور سخت سے سخت نتائج بھگتنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔

اخلاق کا زوال ہوا

زندگی کے حیوانی تصور نے اخلاقی قدروں کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔ انسان کے اندر جنسی خواہش، شکم پروری، خود غرضی، مفاد پرستی، حرص و لالچ، جھوٹ، مکر و فریب، مینیا، حملہ اور انتقام جیسی حیوانی خصوصیات ابھرائیں اور وہ ایثار و محبت، ہمدردی و غم خواری، صداقت و دیانت، عفو و درگزر اور عفت و عصمت جیسی اعلیٰ اخلاقی صفات سے محروم ہو گیا۔ آج پوری دنیا اس کے نتائج سے گھبرا رہی ہے۔ لیکن جب تک انسان کے بارے میں اس سے بہتر تصور نہ ہو بہتر اور برتر اخلاقیات کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ یہ اس حیوانی تصور کے لازمی ثمرات ہیں جو مغرب نے دل و دماغ میں بٹھا دیا ہے۔

اسلام کا تصور حیات

اس مادہ پرستی اور اخلاقی گراؤٹ سے اسلام نجات دلاتا ہے۔ اس کے نزدیک

یہ کائنات بے خدا کے نہیں ہے۔ اس کا بلا شرکت غیرے ایک خالق و مالک اور حاکم مطلق ہے۔ انسان اس کا بندہ اور مخلوق ہے۔ وہ کیڑوں کوڑوں اور جانوروں کی طرح کوئی حقیر مخلوق نہیں ہے بلکہ ایک برتر اور اعلیٰ مخلوق ہے۔ وہ یہاں آزاد اور خود مختار نہیں ہے بلکہ اسے اپنے خالق و مالک کی مرضی کے مطابق زندگی بسر کرنی ہے۔ اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی مرضی سے آگاہ کر دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ اس کے لیے صحیح طریقہ حیات کیا ہے اور غلط طریقہ حیات کیا ہے یہ طریقہ نہ تو رہبانیت کا ہے اور نہ بے قید حیوانی زندگی کا۔ اس نے انسان کے لیے حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے حدود متعین کر دیے ہیں۔ ان حدود کے اندر ہی ضروریات اور خواہشات پوری کر سکتا ہے۔ ان ضروریات کے پورا کرنے میں اگر وہ ان حدود سے تجاوز کرے تو اس کی سزا اسے اس دنیا میں بھی اٹھانی پڑے گی اور اس کے بعد آنے والی زندگی میں بھی اسے خدا کے سامنے جواب دینا ہوگا۔

اس کائنات کی صحیح حیثیت متعین کرنے اور اس سے صحیح تعلق قائم کرنے کے لیے ایک ایسے نظریہ کی ضرورت ہے جو اس پر پوری طرح فٹ ہو جائے اور اس کے بارے میں اٹھنے والے ہر سوال کا ٹھیک جواب دے۔ اسلام کا یہ نظریہ کائنات بہت ہی صاف معقول اور مدلل ہے اور کائنات کی صحیح ترین توجیہ پیش کرتا ہے۔ یہ انسان کی فطرت سے اس قدر ہم آہنگ ہے کہ اس کو قبول کر کے انسان اس ذہنی انتشار اور پراگندگی سے محفوظ رہ سکتا ہے جس میں آج کل وہ گرفتار ہے۔

پھر یہ کہ خدا کا وجود انسان کی ایک حقیقی ضرورت ہے، اس کی نفسیات اس کے بغیر کبھی مطمئن نہیں ہو سکتی۔ اس کائنات میں اسے ایک ایسی ہستی چاہیے جسے وہ سب سے بزرگ اور بلند سمجھے جس میں وہ کسی کم زوری اور حاجی کا تصور نہ کر سکے، جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ وہ اس کی ہر بکرا سنتا ہے اور اس کی پریشانیوں کو دور کر سکتا ہے۔ اپنے نازک ترین مسائل کو بھی جس کے حوالہ کر کے وہ مطمئن ہو سکے کہ اس نے اس کائنات کی سب سے بڑی طاقت کے حوالہ انھیں کر دیا ہے اور وہ چاہے تو ان کی آن میں انھیں حل کر سکتا ہے۔ اور ہر چھوٹی بڑی راحت اور خوشی کو جس کا لطاف و انعام وہ تصور کرے، جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ وہ علم و

کا خزانہ ہے اور ساری قوتوں کا مالک ہے۔ اس کی قدرت اور طاقت کو کوئی چیلنج نہیں کر سکتا۔ جو اپنی بے نظیر خوبیوں اور کمالات کی وجہ سے اس کی عقیدت و محبت کا مرکز بن جاتے اور جس کے سامنے سر جھکا کر وہ مطمئن ہو جاتے کہ اس نے کائنات کی سب سے بڑی طاقت کے سامنے سر جھکا دیا ہے۔ یہ ذات خدا ہی کی ذات ہو سکتی ہے خدا کا انکار کر کے انسان اس سے محروم ہو جاتا ہے۔

زندگی کا حیوانی تصور انسان کو بے قید بنادیتا ہے۔ وہ کسی چیز کے مفید یا غیر مفید ہونے کا فیصلہ اپنے ذاتی تقویٰ اور گردہی مفاد کی بنیاد پر کرتا ہے۔ بیشتر حالات میں ذاتی مفاد ہی اس پر غالب رہتا ہے۔ جس چیز سے اس کی ذات کو نفع پہنچے وہ اس کے لیے حلال اور مباح ہو جاتی ہے چاہے اس میں دوسرے کا نقصان ہی کیوں نہ ہو اور جو چیز اس کے لیے نقصان دہ ہے وہ اس کے لیے ناجائز قرار پاتی ہے چاہے وہ اس کی انسانی نوع کے لیے کتنی ہی سودمند کیوں نہ ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ کو ماننے کے بعد انسان کچھ حدود و قیود کا پابند ہو جاتا ہے اور ان حدود ہی کے اندر اپنی ضروریات اور خواہشات پوری کرتا ہے۔ یہ حدود دو فیود خود اس کی ذات کے لیے بھی مفید ہیں اور پوری سوسائٹی کے لیے بھی۔ ان حدود کو توڑتے ہوئے اسے یہ خوف رہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے باز پرس کرے گا اور اسے اس کا جواب دینا ہو گا سوال یہ ہے کہ کیا انسان اس پابند زندگی کو پسند کرتا ہے یا حیوانوں کی طرح بے قید زندگی گزارنا چاہتا ہے؟ اسی سوال کے جواب پر اس کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار ہے۔

کچھ ادارہ سے متعلق خدا کا شکر ہے کہ ادارہ کی اردو مطبوعات کا آغاز محرمی مولانا صدر الدین صاحب کی اہم تصنیف مکرر اسلام و جاہلیت سے ہوا ہے اس کتاب میں مولانا محترم نے اسلام اور جاہلیت کی کشمکش اور اس کے اباب و عوامل کا قرآن و حدیث کی روشنی میں بڑی دیدہ ویزی سے جائزہ لیا ہے مولانا کے قلم کی رغنائی اس کتاب میں اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔

ادارہ کی دوسری کتاب 'عہد نبوی کے غزوات و سراپا' پریس میں توقع ہے ایک ماہ میں شائع ہو جائے گی۔ راقم کے نگاہ پر 'اسلام نوادوں کی دعوت' کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ محترمہ شہناز بیگم صاحبہ بہت ہی شستہ زبان میں ترجمہ کیا ہے۔

بعض ادرسودات بھی موجود ہیں۔ علیہ کہ اللہ تعالیٰ ان کی اشاعت کا ساز و سامان فرمائے آمین

تحقیق و تنقید

سفتی (بل آف ایکسیج) کی فقہی حیثیت

جناب خضر الاسلام

سفری ضروریات، تجارتی مقاصد یا دیگر اغراض کے تحت نقد رقوم یا روپیہ کو ایک مقام سے دوسرے مقام یا ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کا مسئلہ قدیم و جدید ہر دور میں درپیش رہا ہے۔ راستہ کے خطرات اور حمل و نقل کی دشواری کو مد نظر رکھتے ہوئے نقد کو ساتھ لیجانے یا کسی کے بدست بھیجنے کے بجائے اس کے متبادل طریقہ اختیار کیے جاتے رہے ہیں اور تہذیب و تمدن کی ترقی اور انسانی ضروریات میں تنوع کے اعتبار سے ان طریقوں میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہا ہے۔ عہد قدیم میں سوداگر، تاجر و مصراف انفرادی بنک کاری کی حیثیت سے یہ سہولت بہم پہنچاتے تھے نئے دور میں بینکنگ نظام اور پوسٹل سسٹم نے اس کام کو آسان بنا دیا ہے، پہلے اس کے لیے سیدھے سادے انداز میں تحریری حکم نامے جاری

سلطنتنگ کا کارڈ بار جس کا ایک حصہ سفر کے دوران روپیے کی فراہمی اور ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی ہے) کے قیام کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ مشرقِ ادنیٰ میں حضرت عیسیٰ صلی علیہ السلام کے ظہور سے قبل ہی اس کی داغ بیل پڑ چکی تھی۔ یونان نے چوتھی صدی قبل مسیح کے قریب اس نظام کو مشرقی سلطنتوں سے درآمد کیا اور اسے ترقی دے کر دسویں کو اس سے روشناس کرایا، روم نے منتقل ہو کر یہ جدید یورپ پہنچا جہاں اس نے ترقی کے مختلف مارچ طے کیے۔ ملاحظہ کیجئے پروفیسر فضل الرحمن گنوری، تجارتی سوداگری و فقہی نقطہ نظر سے، علی گڑھ ۱۹۶۷ء، ج ۱، الراسلکویڈیا برٹانیکا، مفروضہ ٹیکنگ، بلوہات، لائف آف گریس، ۱۹۶۷ء، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۶-۲۶۷، ڈیونلوڈ، سوشل لائف سٹڈی روم ۸۰-۸۴۔

کیے جاتے تھے۔ اب چک، ڈرافٹ، پوسٹل آرڈر اور منی آرڈر نے ان کی جگہ لے لی ہے۔ عہد قدیم میں انتقال رقوم یا ارسال زر کی عملی صورت یہ ہوتی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی دور دراز مقام کا سفر کرنا چاہتا تھا جہاں اسے کچھ روپیہ بھی درکار ہوتے لیکن راستہ کے خطرات کے باعث ساتھ لے جانا مامون و محفوظ نہیں ہوتا یا اسے کسی دوسرے شہر میں کسی کے پاس روپیہ بھیجنے کی ضرورت ہوتی تو وہ کسی ایسے شخص (ہجام طور پرتا جبر سوداگر یا صراف کے طبقہ سے تعلق رکھتا تھا) کے پاس وہ روپیہ جمع کر دیتا تھا جس کا سرمایہ اس کے مطلوبہ شہر میں موجود ہوتا تھا۔ وہ تاجر یا سوداگر روپیہ جمع کر لینے کے بعد اس شہر میں اپنے ایجنٹ کے نام ایک خط لکھ کر دیدیتا تھا۔ اس خط یا تحریر پر حکم نامہ کے ذریعہ اس شخص یا اس کے نامزد کو مسدود رقم وہاں موصول ہو جاتی تھی۔ ارسال زر کا یہ طریقہ مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں الگ الگ ناموں سے موسوم رہا ہے۔ عرب ممالک میں یہ طریقہ اسلام کے ابتدائی دور سے ہی معمول بہ تھا لیکن شروع میں اس کے لیے کوئی خاص اصطلاح رائج نہ تھی، سادے انداز میں اسے 'کتاب' یا 'تحریر' کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا تھا لیکن بعد میں اس کی ترجمانی کے لیے لفظ 'سفینہ' کا انتخاب عمل میں آیا جو فarsi لفظ 'سفینہ' کا معرب طے ہے۔ اس لفظ کی اصلیت یہ خود شہادت دے رہی ہے کہ عربوں نے اس اصطلاح کو ایرانیوں سے اخذ کیا تھا۔ اس کا مزید ثبوت اس بات سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ اس کا استعمال سب سے پہلے ان علاقوں

سے مستفید ہوا، پرشیا کے ساتھ اسم ہے جس کی جمع سفینج ہے اور اس پر زر کی حالت میں یہ مصدقہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اس طرح سفینج کے معنی ہوتے ہیں اس سفینج کے ذریعہ معاملہ کیا۔ اس لفظ کی اصلیت اور لغوی تحقیق کے لیے دیکھئے عبدالرشید، فرہنگ رشیدی (درتہ در عہد شاپہاں) مکتبہ ۱۸۷۵ء، جلد دوم ص ۲۷، محمد علی تھانوی، کشف اصطلاحات الفنون (مولفہ در ۱۷۴۵ء) ص ۱۲۵، بریس، مکتبہ ۱۸۷۵ء، محمدیاد شاہ شاد، فرہنگ آندراج، چابنائہ حیدری، تہران، جلد سوم ۲۴۲۵ء علامہ السعید الخوری الشرنوبی، اقرب الماراد، بیروت ۱۸۸۹ء جزو اول ص ۵۱۹، مونس مطہوت الیوسی، المعجذ فی اللغة والادب والعلوم، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۳۷۶

میں شروع ہوا جو زمانہ ماقبل اسلام میں ایرانیوں کے زیر اثر تھے۔ اسلامی ممالک میں یہ اصطلاح کب سے رائج ہوئی اس سلسلہ میں قطعی طور سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ سنجہ کی بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث منسوب کی جاتی ہے لیکن ناقدین حدیث نے عموماً اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ امام احمد بن نسائی نے ایک روایت پر بحث کرتے ہوئے سنجہ کا ذکر کیا ہے بلکہ لیکن اس سے یہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا کہ سنجہ کی اصطلاح عہد نبوی میں مروج تھی۔ رڈاکر صاحب احمد علی نے پہلی صدی ہجری میں لہرہ کے اقتصادی نظام پر روشنی ڈالتے ہوئے اس دور میں سنجہ کے استعمال کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن انھوں نے اس کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا ہے۔ بلکہ ہر حال اس امر کی بنیاد پر کہ دوسری صدی ہجری میں سنجہ فقہی مباحث میں داخل ہو گیا تھا۔ یہ یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی ممالک میں سنجہ کی اصطلاح اس دور میں رائج ہو چکی تھی۔ اس سے پہلے کہ سنجہ پر فقہی نقطہ نظر سے روشنی ڈالی جائے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اہل لغت کی تشریحات کی روشنی میں اس کی علمی صورت کی وضاحت کی جاوے اور اسلامی ممالک میں اس کے استعمال کے طریقوں سے مختصر بحث کی جائے تاکہ اس کی فقہی نوعیت کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

۱۔ اس کے الفاظ یہ ہیں عن ابراہیم بن نافع الحداد حدثنا عمرو بن موسیٰ ابن وحیہ عن سماع بن حروب عن جابر بن سمرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السفن تجت حوام" اس حدیث پر ناقدین حدیث کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجئے بحال الدین ابی محمد عبد اللہ الزلیعی، نصب الراية لاحادیث الہدایہ المجلس العلمی، سورۃ ۱۹۳، ص ۶۸ سنن نسائی، مطبع مکتبہ بیروت، دہلی، جلد دوم (کتاب الایمان وانذار، باب شریکۃ الابدان) ص ۱۵۸۔ ۲۔ رڈاکر صاحب احمد علی، التظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ فی القرن الاول من البصری، بغداد ۱۹۵۲ء، ص ۲۶۲۔ ۳۔ اس پر اولین بحث امام محمد بن حسن الشیبانی (۱۳۵-۸۵ھ) کے یہاں متی ہے دیکھئے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ، حیدرآباد ۱۹۶۸ء، الجزء الثانی، ص ۶۰۹۔

اہل لغت نے سفیر کی علی صورت کی ترجمانی مختلف انداز سے کی ہے۔ لیکن ان سب سے مجموعی طور پر جو مفہوم اخذ ہوتا ہے وہ قریب قریب یکساں ہے:

”السفیر کقرطۃ ان یعطی مالاً اخر ولا آخر مال فی بلد المعطى فیوفینہ، ایاک تخم فیستفید من الطریق“

(سفیر روزن و قلم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال (نقد رقم) دے اور اس دوسرے (جس کو رقم دی گئی ہے) کا سرمایہ دینے والے کے شہر (مقصود) میں موجود ہے پس وہ اس کی پوری پوری ادائیگی وہاں کر دے اور اس طرح رقم دینے والا (اس شہر میں اسے وصول کر کے) راستہ کے امن سے مستفید ہووے) دوسری جگہ یہی بات نسبت مزید وضاحت سے کہی گئی ہے:-

”وہی ان تعطى مالاً لرجل لم یلد ترمید ان تسافر

الیہ فتاحذ منه خطاً لمن عندہ المال فی ذلک البلد ان یعطیک مثل مالک الذی دفعته الیہ قبل سفرتک“

(سفیر یہ ہے کہ آپ ایک شخص کو کچھ نقد دیں جو اس شہر میں اپنا مال رکھتا ہے جہاں آپ سفر کرنا چاہتے ہیں پس آپ اس شخص سے اس کے نام ایک خط حاصل کر لیں جس کے پاس اس شہر میں روپیہ رکھا ہوا ہے۔ پس وہ آپ کو اس کے ذریعہ اس رقم کے مثل حوالہ کر دے جسے آپ نے قبل از سفر اس کے پاس جمع کیا تھا)

سہ محمد عبداللہ بن الفیر ذرا بادی (۱۳۲۹ - ۱۴۱۴ھ): القاموس المحیط، القاہرہ ۱۹۲۵ء

الجزر الاول، ص ۱۹۳

سہ السید الخوری (۱۸۳۹ - ۱۹۱۲ء): اقرب الموارد، محمول بالا، ص ۵۱۹، نیز ملاحظہ ہو:-

المعجم فی اللغة والادب، محمول بالا، ص ۴۳۳ اور ابراہیم مصطفیٰ و احمد حسن الزیات المعجم الوسیط

قاہرہ، ۱۹۹۵ء، ص ۲۳۵

ان تشریحات کی روشنی میں سفتجہ کی جو علی صورت واضح ہوتی ہے اسے ہم موجودہ دور کی بینکنگ کی اصطلاح میں ٹریولنگ چک یا بینک ڈرافٹ کے مماثل قرار دے سکتے ہیں، اس لیے کہ دونوں کے طریقہ کار میں ظاہری اختلاف کے باوجود ان کے مقصد استعمال میں کافی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اور وہ ہے دور دراز مقام پر سفر کی حالت میں نقد رقوم کی بحفاظت فراہمی سفر کے دوران اپنے لیے نقد رقوم کی منتقلی کے علاوہ ایک شہر سے دوسرے شہر کسی دوسرے شخص کے پاس روپیہ بھیجنے کے لیے بھی سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا جس کی تفصیل بعض اہل سنت نے ان نفلوں میں پیش کی ہے:-

و صورتها ان یدفع الی تاجر مالا قرضاً لیدفعه الی صلیقہ
فی بلدہ والما یدفعه علی سبیل القرض لا علی طریق
الودیعة لان ذلک التاجر لا یدفع عین ذلک المال بل انما
یودیہ مثله فلا یکون ودیعة وانما یقرضه لیستفید
المقرض سقوط خطر الطریق و بعبارة اخرى همی ان یقرض
الناس ان یقفیہ المستقرض فی بلد یرمیدہ المقرض لیستفید
به سقوط خطر الطریق ۱۷

(سفتجہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی تاجر کو کچھ روپیہ بطور قرض دے تاکہ وہ اس کے دوست تک اس کے شہر میں پہنچا دے۔ یہ لین دین قرض کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ امانت کے۔ اس لیے کہ وہ تاجر بعینہ اس رقم کو نہیں بلکہ اس کے مثل ادا کرتا ہے پس یہ امانت کا معاملہ نہیں ہو سکتا اور قرض دینے والا اسے اسی مقصد سے قرض دیتا ہے کہ وہ دوسرے مقام پر اس کی وصولیابی کے ذریعہ راستہ کے خطرات سے مامون ہو جائے دوسرے نفلوں میں سفتجہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قرض دے تاکہ قرض لینے والا مقرض کے مطلوبہ شہر میں

اس کی ادائیگی کرے اور خود موخر الذکر راستہ کے امکانی خطرات سے محفوظ رہے۔

اس طریق استعمال کے اعتبار سے سفینہ موجودہ دور کے بینک ڈرافٹ، پوسٹل آرڈر اور منی آرڈر وغیرہ سے کافی حد تک مشابہت رکھتا ہے۔ سفینہ کے مختلف طریق استعمال اور اس کے مفہوم میں وسعت کا نتیجہ ہے کہ ہندوستانی ماہرین لغت عموماً اسے ہنڈی کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ عہد وسطی کے بعض علماء و ورعین نے بھی سفینہ یا سفینہ کو ہنڈی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہنڈی کی بابت جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ لوگ ایک شہر سے دوسرے شہر رقوم کی منتقلی یا درواز علاقوں میں اپنے اعزاء و اقربا یا شرکا و تجارت کے نام ارسال زر کے لیے یہ طریق اختیار کرتے تھے یا پھر تجارتی سفر کے دوران سرمایہ کم بچانے کی صورت میں تاجر اسے قرض حاصل کرنے کا ذریعہ بھی بناتے تھے۔ پہلی صورت میں ہنڈی کے اجرا کا کام صرف اور بڑے بڑے سوداگر اور مہاجن پرائیوٹ بنک کار کی حیثیت سے انجام دیتے تھے اور قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ وہ اس کام کے لیے کچھ کمیشن یا زر تخفیف بھی وصول کرتے تھے جہاں تک اس کے رواج کا تعلق ہے اس کی ابتداء ہندوستان کے قدیم دور سے منسوب کی جاتی ہے، مسلم حکومت کے دوران بھی اس کا چلن باقی رہا۔ عہد سلطنت میں اس کے

۱۔ فرہنگ رشیدی، محول بالا، ص ۲۷۷، عبدالرحیم صفی پوری، منہبی الادب، لاہور، ۱۸۹۵ء، ص ۸۲، فرہنگ
آندراج، محول بالا، جلد سوم، ۲۲۲۵، جلد ہفتم، ص ۶۶۶، نیز فلک چند بہارجم، نو لکشور، حصہ دوم، ۱۸۹۸ء
۲۔ خادائے فیروز شاہی، مخطوط مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی) علی گڑھ (یونیورسٹی لکشن ۲۷۷) ورق
۳۰۹ ب، علی محمد خاں، مرآۃ احمدی، کلکتہ، ۱۹۳۷ء، حصہ اول، ص ۱۱-۱۰

۳۔ ہندوستانی تاریخ کے عہد قدیم و وسطی میں ہنڈی کے رواج اور اس کے اصول استعمال کی تفصیلات
کے لیے دیکھئے ڈاکٹر ایل، سی، جین، انڈینسی بینکنگ ان انڈیا، لندن ۱۹۲۹ء، ص ۸۲، وی کرشنن، انڈین
بینکنگ ان سائو تھ انڈیا، بمبئی، ۱۹۶۹ء، ص ۵۲، اور پروفیسر عرفان حبیب کے دو مقالے "بنکنگ ان محل
انڈیا، مطلوبہ درکار پٹھون ٹوانہ دین انناک ہسٹری (مرتبہ پن ماچھو دھری) کلکتہ، ۱۹۵۷ء، جلد اول (بقیہ خانہ)

استعمال کی مثالیں تاریخی مآخذ میں بہت کم ملتی ہیں لیکن مغل دور میں انفرادی و سرکاری طور پر اس کے استعمال کے حوالہ جات کثرت سے ملتے ہیں اور خاص کر تجارتی حلقوں میں اس کی مقبولیت کے واضح ثبوت فراہم ہوتے ہیں۔

ادھر سنجہ کے اصطلاحی مفہوم کی جو تفصیل پیش کی گئی اسکی تصدیق تاریخی مآخذ سے بھی ہوتی ہے۔ عام مسافروں اور تاجروں کے ذریعہ ایک مقام سے دوسرے مقام نقد و قوم کی بغاوت منتقلی کے لیے سنجہ کے استعمال کے متعدد حوالے تاریخی کتب سے فراہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مختلف شہروں اور علاقوں کے تاجروں کے مابین بسا اوقات لین دین کے معاملات بھی سنجہ کے ذریعہ طے ہوتے تھے۔ اس کی بھی مثالیں موجود ہیں کہ دور دراز جگہوں پر تحائف و ہدایا بھیجنے کے لیے سنجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سرکاری سطح پر بھی سنجہ کو قبولیت حاصل تھی۔ معاصر تاریخوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عباسی دور خلافت میں صوبائی گورنر محاصل کی فاضل رقم مرکزی بیت المال کو بھیجنے کے لیے سنجہ کے طریقہ کو بھی اپناتے تھے مثال کے طور پر مسکویہ (المتوفی ۱۰۲۵ھ) کا بیان ہے کہ ۹۲۵ھ میں عباسی خلیفہ مقتدر باللہ نے مہر و شام کے گورنروں سے محاصل کی فاضل رقم کی مدین ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سنجہ کے ذریعہ حاصل کیا تھا۔ نیز اسی مآخذ

ص ۳۱ اور "آب الیسینج (منہدی)" ان دی مغل امپائر" پریسیڈنٹ انڈین ہسٹری کانگریس مظفر پور اجلاس

(۱۹۷۲ء)، ص ۲۹-۳۰

۱۵ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے ابو الفضل، اکبر نامہ، مکتبہ مشرق، ۱۸۸۷ء، جلد سوم، ص ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴

سے یہ بھی شہادت ملتی ہے کہ ابوزہر، فارس، اصفہان اور دوسرے مشرقی صوبوں سے بھی باقیماندہ رقمیں مرکزی خزانہ کو سفتجہ کی صورت میں بھیجی جاتی تھیں۔ ۱۲ ویں صدی عیسوی کے ایک مصنف علی ابن سعید المغربی کی کتاب سے بھی اسی طرح کے عمل کی توثیق ہوتی ہے ان کے بیان کے مطابق جب مہر کے گورنر کو بغداد میں شعبہ مالیات کے ذریعہ رقم وغیرہ ارسال کرنی ہوتی تو وہ اس شہر میں اپنے نمائندے کے پاس لیٹر آف کریڈٹ روانہ کر دیتے جو اس کے عوض متعین رقم و ذریعہ کے حوالہ کر دیتا تھا۔ بعض تاریخی ماخذ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خلافت عباسیہ کے زمانہ میں مختلف صوبوں میں فیکسوں کی تحصیل کا اجارہ لینے والے (ریونیو فارمرس) صوبائی حکومت کو اجارہ کی متعین رقم بھیجنے کے لیے سفتجہ کا طریقہ اختیار کرنا زیادہ پسند کرتے تھے۔

سفتجہ کے استعمال اور اسے نقد میں تبدیلی کرنے یا اس کے ذریعہ رقم کی ادائیگی کی بابت تفصیلی معلومات تو نہیں ملتیں۔ اتنا ضرور یہ چلتا ہے کہ سفتجہ کے ذریعہ دوسرے شہر میں مطلوبہ رقم کی وصولی بیک وقت بالاقاظ دونوں صورتوں میں ہوتی تھی اور یہ کہ ہر سفتجہ کی ایک مقررہ میعاد ہوتی جس کے پورا ہونے کے بعد ہی اس کے عوض رقم وصول کی جاسکتی تھیں، اگر اس میعاد سے قبل اس کے ذریعہ ادائیگی حاصل کی جاتی تو زرہ تخفیف کے طور پر اصل رقم سے کچھ کاٹ لیا جاتا تھا۔ بہر حال اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا کہ سفتجہ جاری

۱۱۵۰ مسکو، تجارت الامم، محمولہ بالا، ۱۸۷۷ء، جزو خاص، ص ۳۰۵، مسکو (جز اول ص ۱۵) کے بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ صوبوں سے مرکز کو سفتجہ کے کاغذات لے جانے کے لیے مخصوص قاصد ہوتے تھے جو ”فیم“ کے نام سے معروف تھے ۱۱۵۰ ابن السعید الغربی، کتاب المغرب، لیون، ۱۸۹۶ء ص ۲۲۱ ۱۱۵۰ مسکو، تجارت الامم، جز اول ص ۱۵۱ ۱۱۵۰ الشوارب، شوارب، اخبار المذکرہ، محمولہ بالا، جلد ثانی، ص ۱۲۱ ۱۱۵۰ عبد العزیز دروی، تاریخ العراق الاقتصادي، محمولہ بالا، ص ۱۱۵ ۱۱۵۰ الصابونی، صابونی نے تحققة الامراء فی تلخیص الوزار (تعداد، ۱۹۶۸ء، ص ۸۱) میں ۱۱۵۰ء کے واقعات میں ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کو جس نے سفتجہ کو استیصال کیا تھا لیکن اس کی مقررہ میعاد سے قبل اسے بھجایا تھا، دینار ۱۰۰۰ (ایک لاکھ) دینار کا ساٹواں حصہ کے حساب سے وصولی کے وقت مزید رقم ادا کر لی گئی تھی۔

کرتے وقت ناجریا انفرادی بنک کار رقوم کی منتقلی چاہنے والے لے کچھ محصول وصول کرتے تھے یا دوسرے مقام پر سفتجہ کو بھناتے وقت کمیشن یا منہا (DISCOUNT) کے طور پر اصل رقم کی ادائیگی میں کچھ کمی کر دی جاتی تھی جیسا کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مہڈی کے معاملہ میں عام طور پر رائج تھا، بعض نئے اسکالروں نے سفتجہ پر بحث کرتے ہوئے کمیشن یا ڈسکاؤنٹ کے دستور کو اس کے ساتھ بھی منسوب کیا ہے لیکن اس کے ثبوت میں انھوں نے جو تاریخی حوالہ پیش کیا ہے وہ سفتجہ کے بجائے رقعہ یا چک سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ تو تھا سفتجہ کا اصطلاحی مفہوم اور اس کے استعمال کی مختلف صورتوں کی تفصیل۔ چہاں تک اس کی فقہی نوعیت کا تعلق ہے فقہا بنیادی طور پر سفتجہ کو قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی کے لیے روپیہ جمع کرنے والے کی حیثیت مقرض (قرض دینے والے) اور اس مقصد کے لیے جس کے پاس روپیہ جمع کیا جائے اس کی پوزیشن مستقر قرض (قرض چاہنے والے) کی ہی ہے۔ اس معاملہ کے تحت ان کے

سہ وی کرستن، محمولہ بالا، ص ۶۲، ۶۳، ۶۴، پروفیسر عرفان حبیب، بینکنگ ان مغل انڈیا محمولہ بالا ص ۱۰۱-۱۲۔ سہ ان موخین کے خیال میں ڈسکاؤنٹ کی عمومی در دس فیصد تھی، ملاحظہ کیجئے ڈبلو، جے فیشل، جیوزان دی اکنامک اینڈ پولیٹیکل لائف آف میڈیول اسلام، لندن، ۱۹۳۷ء ص ۲، آدمز، محمولہ بالا، ص ۴۷، مذکورہ موخین نے اپنے خیال کی حایت میں یا قوت کی کتاب ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب کا ذکر کیا ہے لیکن محمولہ صفحہ پر (ریڈن سن ۱۹۷۷ء، جلد اول، ص ۳۹۹) جو مضمون ملتا ہے اس سے محض یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شاعر کے دو متضاد بیانیے اس کی کسی تخلیق سے خوش ہو کر ایسے ۵۰۰۰ دینار کا چک لکھ کر حوالہ کیا اور وہ ایک بینک کے پاس اسے بھنانے لے گیا تو اس نے شاعر کو بتایا کہ دستور کے مطابق اسے فی دن ایک درہم کے اعتبار سے زرقع کے طور پر ادا کرنا ہوگا اور یہ کہ وہ اسے اس دستور سے مستثنیٰ کر دے گا بشرطیکہ وہ اس شاعر کو اسے اپنی شاعری سے محفوظ نہ ہونے کا موقع فراہم کرے۔ سہ لیکن چونکہ سفتجہ میں قرض کے علاوہ احوال، کفار، و صفت کے معاملات بھی شامل ہوتے ہیں اس لیے فقہاء نے اپنی صوابدید کے مطابق اسے مختلف ابواب کے تحت ذکر کیا ہے۔

نزدیک مقرض قرض کی ادائیگی ایک دوسرے مقام یا شہر میں چاہتا ہے اور اس سے اس کا مقصود راستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے ایک دوسرے مقام پر قرض کی وصولی یا منتقلی ہوتا ہے۔ فقہاء اس پورے معاملہ کو قرض سے اس لیے تعبیر کرتے ہیں کہ دوسرے مقام پر صاحب رقم یا اس کے ناگزیر شخص کو بعینہ جمع شدہ رقم کے بجائے اس کے مثل ملتی ہے دوسرے اس وجہ سے بھی اسے قرض کے معاملہ کے تحت داخل کیا گیا ہے کہ اگر وہ رقم اس شخص کے پاس سے جس کے یہاں دوسری جگہ اسے منتقل کرنے کے لیے جمع کیا جاتا، ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ امانت کے تحت اس طرح کی ضمانت کا سوال نہیں پیدا ہو سکتا۔ بہر حال سفیحہ کی فقہی نوعیت متین کرتے وقت فقہاء نے جس شے کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے وہ ہے مقرض (یا قرض کی دوسرے مقام پر منتقلی چاہنے والے) کا راستہ کے متوقع خطرات سے مامون و محفوظ رہنا۔ ان کی رائے میں یہ ایک منفعت ہے جو مقرض کو اپنے اصل سرمایہ کے علاوہ حاصل ہوتی ہے۔ اس منفعت کی مختلف انداز میں تعبیر کی وجہ سے اگر فقہاء سفیحہ کو مکروہ اور کچھ اسے مطلق ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ حدیث سے اس قرض کی ممانعت ثابت ہے جو کسی منفعت کا باعث ہو۔ بہر حال سفیحہ کی کراہیت یا عدم جواز کی رائے اس صورت میں ظاہر کی گئی ہے جب کہ قرض کے معاملہ میں اس کے ذریعہ دوسرے مقام پر اس کی ادائیگی بطور شرط شامل ہو، لیکن اگر مشروط نہ ہو یعنی قرض کا معاملہ طے ہو جائے اور بعد میں دوسرے مقام پر اس کی ادائیگی پر کھجور ہو تو اس کے جواز پر سب کا اتفاق پایا جاتا ہے۔ سفیحہ کے جواز کے استدلال میں بالعموم وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس سے حضرت ابن عباسؓ اور حضرات ابن زبیرؓ کا یہ عمل ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرات مکہ میں تاجروں سے نقد لے لیا کرتے تھے اور کوثر و لبرہ میں اس کی ادائیگی کے لیے خط یا تحریر لکھ کر دے دیتے تھے۔ فقہاء اس عمل کو بھی قرض کی ایک صورت بتاتے ہیں اور اس کی تاویل اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ یہ اصحاب رسولؐ پہلے قرض کے طور پر رقم لیتے تھے اور بعد میں دوسرے شہر میں

”كل قرض جرم منفعة فهو دبا“ (ابن حجر مکتبائی، البدایہ فی تخریج الاحادیث الجہادیہ

مطبع فاروقی، دہلی ۱۳۹۹ھ ص ۲۹) صحیح ابن ماجہ (مکتبۃ المدینہ، بیروت) ج ۲، ص ۲۳۶

س کی ادائیگی کا انتظام کرتے تھے۔

اس سلسلے میں مختلف فقہائے اسلام کی رائیں اس طرح ہیں :-
 ”وَبِكَرَةِ السَّفَاحِ وَهُوَ قَرْضٌ اسْتِفَادَ مِنْهُ الْمُقْرَضُ“
 (اور سَفَاحِ کُروہ میں اور بیک ایسا قرض ہے جس سے قرض کو فائدہ حاصل
 ہوتا ہے)
 دوسری جگہ اس کی تفصیل ہے:

”والسفا بقرۃ التي تقابل الناس على هذا ان اقترضه
بغير شرط وكتب له مفتحه بذلك فلا باس به
وان شرط في القرض ذلك فهو مكروه لانہ یسقط
بذلك خطر الطريق عن نفسه فهو قرض جرم منعه
(اور سفا جس کے ذریعہ لوگ (دین کا) محاط کرتے ہیں (کے بارے
میں شرعی حکم یہ ہے کہ اگر ایک نے دوسرے کو قرض دیا اور پھر (دوسرے
مقام پر) اس کی ادائیگی کے لیے قرض دینے والے کے حق میں منجوبہ لکھا
گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر قرض کے محاط میں منجوبہ شرط
قرار دیا گیا تو یہ مکروہ ہے اس لیے کہ قرض دینے والا اس طرح راستہ کے
خطر کو اپنے اوپر سے سوا کر لیتا ہے اور یہ قرض ایک منفعۃ کا باعث بن جاتا ہے)

طه ابو الحسن احمد بن قدوری (م ۳۵۰) مؤلف مختصر القدوری، بمبئی سن ۱۲۷۸ (کتاب الحوالہ) ص ۱۲۷
 سلمہ المبسوط، محمول بالا (باب القراض والعرض) ص ۳۷۴ نیز محمد بن الدین علی الرضایی (م ۱۱۹۹) :
 الہدیہ، دہلی ۱۲۷۹، جلد ثالث (کتاب الحوالہ) ص ۱۱، اسماعیل بن احسن البیہقی، الکفایہ، مخطوط
 مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یونیورسٹی کلتش، عریہ ۲) ص ۹۸، ورق ۷۵ ب - ۷۵۸
 محمد ملا الدین المحضفی (م ۱۲۷۹) : الدر المختصر فی شرح تنویر الابصار، نو کشتہ ۱۸۷۶، جلد ۳ ص ۳۷۴
 احمد : ابن عابدین : رد المحتار علی الدر المختار، بولاق، مصر ۱۲۷۸، جلد ۷ ص ۲۹۹

سنتیہ کی فقہی حیثیت

خاص بات یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء بھی سنتیہ کی شرعی حیثیت کی بنا مذکورہ خیال سے متفق نظر آتے ہیں، ان کی نظریں صرف وہی سنتیہ مکروہ ہے جو قرض کے ساتھ مشروط ہو ورنہ عام حالات میں وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔ فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) کی ایماں پر تیار کیا گیا ایک اہم مجموعہ فتاویٰ میں جو فتاویٰ فیروز شاہی کے نام سے معروف ہے باب الصرف کے تحت سنتیہ سے الگ ایک استثناء اور فتویٰ ان الفاظ میں مذکور ہے:

مسوالے۔ اگر زید عمرو سے شہر دہلی میں قرض لیتا ہے کہ وہ اس کی ادائیگی قنوج میں کرے گا بعد میں وہ سنتیہ لکھ کر عمرو کو دے دیتا ہے جسے (ہندوستانی) تجارت کی اصطلاح میں ہنڈی کہتے ہیں شریعت کی رو سے اس طرح کا معاملہ مکروہ ہوگا کہ نہیں؟

جواب۔ مکروہ نہ ہوگا (واللہ اعلم بالصواب) ایضاح میں منقول ہے کہ ہمارے الفقہاء کے قول کے مطابق وہ سنتیہ مکروہ ہے جس کے ذریعہ آپس میں معاملہ کرتے ہیں اس لیے کہ قرض دینے والا اس صورت میں راستہ کے خطرات سے بری ہونے کا فائدہ حاصل کرتا ہے پس یہ اس قرض کے حکم میں ہو جاتا ہے جو نفع کا باعث بنتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت کی جاتی ہے کہ وہ مدینہ میں تاجروں سے قرض حاصل کیا کرتے تھے کہ کو فیہ اس کی ادائیگی کی جائے گی، یہ روایت اس پر محمول کی جائے گی کہ وہ مطلق قرض لے لیا کرتے تھے پھر بعد میں سنتیہ لکھ کر دیتے تھے اور یہ مکروہ نہیں ہے۔ مکروہ اس صورت میں ہے جبکہ سنتیہ قرض میں بطور شرط شامل ہو۔

فتاویٰ عالمگیری میں بھی سنتیہ کی یہ تفصیل ملتی ہے:

”وكره السفاح وهو قرض استفاد به المقرض سقوط
خطر الطريق وقد نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
قرض جرنقعا وصورته دفع الى تاجر عشرين (دراہم) لیسید

سلہ فتاویٰ فیروز شاہی، محول بالا، ورق ۳۹ بحد ۳۱۰ الف، مشہور روایت کے برخلاف اس میں لکھا کہ جبکہ مدینہ کا لفظ مذکور ہے، ممکن ہے کتابت کی غلطی کی وجہ سے یہ فرق ہو گیا ہو۔

فحہا الى صديقہ وانما يدفعہ علی سبیل القرض لا
 علی سبیل الامانة لیستفید بہ سقوط خطی الطريق
 فان لم تکن المنفقة مشروطة ولا کان فیہ عرف
 ظاہر فلا باس بہ^۱

(اور سفاخ (کا استعمال) کروہ ہے یہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعہ قرض دینے
 والا راستہ کے خطرات کے ساقط ہونے کا فائدہ حاصل کرتا ہے اور نبی کریم
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قرض سے منع فرمایا ہے جو کسی منفعت کا سبب بنے
 اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی تاجر کو مثال کے طور پر دس (درم)
 دے تاکہ وہ اس کے دوست تک پہنچا دے اور یہ دینا قرض کے طور پر ہوتا
 ہے نہ کہ امانت کے اس لیے کہ اس سے مقصود راستہ کے خطرات کو اپنے اوپر
 سے ساقط کرنا ہوتا ہے۔ پس اگر یہ منفعت مشروط نہیں ہے اور نہ ایسا ہونا
 عرفاً ظاہر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔)

دوسرے آخذ بھی تقریباً اسی رسلے کے قائل ہیں البتہ بعض فقہاء کا موقف نسبتاً اور
 سخت ہے جو مستحب کا استعمال ہر حالت میں مکروہ قرار دیتے ہیں خواہ اس کے ذریعہ قرض کی ادائیگی
 پہلے سے طے شدہ ہو یا بعد میں اس کی بابت فیصلہ کیا گیا ہو۔ النہر الفائق شرح کنز الدقائق میں
 اس خیال کو ترجیح دی گئی ہے۔ صاحب النہر نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ موجودہ مسئلہ میں کراہت
 کی اصل وجہ منفعت کا حصول ہے جو دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے قرض کے معاملہ میں اس کے
 کے پہلے سے داخل ہونے یا بعد میں شامل ہونے سے مسئلہ کی اصل نوعیت پر کوئی فرق مرتب نہیں ہوتا۔

۱۔ فتاویٰ عالمگیری، مطبع مجیدی، پٹنور، جلد ۳، (باب الکفالہ) ص ۱۳۶

۲۔ فقہ الدین حنابلہ از حنفی (م ۱۹۶۶ء) : فتاویٰ قاضی خاں، مکتبہ، ۱۸۳۶ء جلد ۳، کتاب الکفالہ ص ۴۴-۴۵

رد المحتار جلد ۱، کتاب المحالہ ص ۲۹۶ نیز برایہ، محولہ بالا جلد ۳، کتاب المحالہ ص ۱۱۲، حاشیہ ۱۵۸

۳۔ صاحب النہر کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجئے رد المحتار، الجزء الرابع، ص ۲۹۵-۲۹۶

فقہائے امت میں صرف علامہ ابن تیمیہ میں جو اس مسئلے میں بالکل متاثر رائے رکھتے ہیں اور بڑے وزن دار دلائل سے اس کی وکالت کرتے ہیں ہمارے خیال میں خاص طور پر موجودہ حالات کے سیاق میں یہی رائے سب سے زیادہ موزوں اور متوازن معلوم ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ منفعہ کے مطلق جواز کے قائل ہیں۔ دیگر فقہاء کے مثل وہ بھی اسے بنیادی طور پر قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہیں اور اس امر سے بھی اتفاق کرتے ہیں کہ قرض دینے والا اس معاملہ میں اپنی اصل رقم کی واپسی کے علاوہ ایک اور فائدہ (درستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے) ایک دوسرے مقام پر رقوم کو منتقل کرنا حاصل کرتا ہے۔ لیکن ان کی رائے میں اس معاملہ میں قرض کے ساتھ ساتھ مستقرض کو بھی منفعت نصیب ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ کے مطابق مستقرض کو یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے اسے اپنے شہر میں قرض کی صورت میں ایک سرمایہ فراہم ہو جاتا ہے جسے وہ مقامی طور پر اپنی ضروریات کے لیے استعمال کر سکتا ہے۔ مزید برآں اسے بغیر کسی زحمت دوسرے شہر میں اس کی ادائیگی کی سہولت بھی ملتی ہے۔ ابن تیمیہ اپنے خیال کو مزید تقویت اس دلیل سے دیتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز سے منع نہیں فرماتے جو لوگوں کی منفعت کا باعث ہو اس سے نہایت صرف اس چیز کی کرتے ہیں جو ان میں سے کسی ایک کے لیے یا دونوں کے لیے مفرت رساں ہو چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:-

إِذَا اقْرَضَهُ دِرْهَمٌ لَيْسَتْ فِيهِ مَنَافِعٌ فِي بَلَدٍ آخَرَ وَالْمَقْرَضُ لَهُ دِرْهَمٌ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ وَهُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى دِرْهَمٍ فِي بَلَدٍ الْمَقْرَضُ فِيهِ مَنَافِعٌ وَيَكْتَبُ لَهُ "سَفْتَجَه" أُمِّي: وَرَقَّتْهُ، إِلَى بَلَدٍ الْمَقْرَضُ، فَهَذَا لِيَصِمَ فِي أَحَدِ قَوْلِي الْعُلَمَاءِ

وقيل: (لم يضمنه) لأن قرضه جبر منفعة، والقرض إذا جبر منفعة كان ربا، والصحيح الجواز؛ لأن المقرض رأى النفع بامن خطر الطريق في نقل دراهمه إلى ذلك البلد، وقد انتفع المقرض أيضا بالوفاء في ذلك البلد، وامن خطر الطريق، فكلاهما منتفع بهذا الاقتراض،

والشمارع لا ینبئ عما ینفعہم ویصلحہم، وانما ینبئ عما ینضرہم لہ

جب کوئی دوسرے کو کچھ قرض دے اور اس کی داداگی دوسرے شہر میں چلا گیا تو قرض دینے والے کا مقصد دوسرے شہر تک اس رقم کو منتقل کرنا ہو اور صورتحال یہ ہو کہ قرض لینے والے کو قرض کے شہر میں درم کی ضرورت ہو پس وہ قرض لے اور اپنے شہر میں اس کی ادائیگی کے لیے سفیقہ یا تحریر لکھ کر دے دے تو علماء کے ایک قول کے مطابق یہ عمل جائز ہوگا اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ یہ ممنوع ہے اس لیے کہ یہ قرض ایک منفعت کا سبب بنتا ہے اور وہ قرض جو منفعت کے حصول کا باعث ہو سود کے حکم میں ہو جاتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عمل (سفیقہ کا استعمال) جائز ہے اس لیے کہ اگر سفیقہ کے ذریعہ قرض نے یہ چاہا کہ وہ اپنے درہم کو دوسرے شہر تک منتقل کر دے اور راستہ کے خطرات سے مامون رہے تو قرض لینے والے نے بھی اس شہر میں راستہ کے خطرات کا سامنا کیے بغیر ادائیگی کر کے نفع حاصل کیا اس طرح قرض کے اس معاملہ کے ذریعہ دونوں منفعت سے محفوظ ہوئے اور شارع علیہ السلام اس امر سے منع نہیں فرماتے جو لوگوں کے لیے نفع اور بہتری کا باعث ہو بلکہ اس سے جو ان کے لیے نقصان دہ ہو لے

اس گفتگو سے واضح ہے کہ سفیقہ کے ذریعہ ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی یا ایک شہر سے دوسرے شہر اعمال زر کے اس طریقہ کی شرعی حیثیت کی بابت عام طور پر فقہاء نے جو مابین قائم کی ہیں وہ اس مسئلہ کو قرض کے اصول و ضوابط کے تحت جانچنے پر مبنی ہیں اور اس کی حلت و حرمت یا کراہیت کے بارے میں ان کا فیصلہ قرض کو حاصل ہونے والی منفعت کی مختلف انداز میں ترجیحی پر منحصر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ محض اس کی ظاہری صورت پر نظر کرتے ہوئے سفیقہ کو قرض کے معاملہ کے تحت داخل کیا گیا ہے۔ ورنہ فی الحقیقت اس کی تصریح نہیں ملتی کہ یہ طریقہ اختیار کرتے وقت طرفین کے مابین باقاعدہ معارضت کے اصول پر بات چیت مکمل ہوتی تھی اور قرض دینے والے کے

لے قنادائے ابن تیمیہ، مطالع دار العربیہ، بیروت، جلد ۱۹، ص ۵۳-۵۳۱

پیش نظر ایک خاص منفعت (دوسرے مقام پر اس کی بحفاظت وصولی) کا حصول ہوتا تھا اور نہ یہ بات ثابت ہے کہ پہلے قرض کا معاملہ طے ہوتا تھا اور بعد میں کسی خاص ضرورت کے تحت قرض دینے والا دوسرے مقام پر اس کے ادا کیے جانے کے لیے قرض لینے والے سے سمجھوتہ کرتا تھا اپنی سادہ صورت میں سفیجہ جانیں کے باہمی سمجھوتہ پر ایک منہی برسرہول طریقہ تھا جو سفر کے متوقع خطرات اور بار کی زحمتوں کے پیش نظر رقوم کی منتقلی یا ارسال کے لیے اختیار کیا جاتا تھا۔ حضرات صحابہ میں عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت ابن زبیرؓ نے سفیجہ کا جو عمل ثابت ہے اگرچہ فقہاء اسے بھی قرض کے معاملہ کے تحت داخل کرتے ہیں لیکن اس روایت میں جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے محض تجارت سے چاندی یا نقد رقم لینے (یا اخذ الورق من التجار بالکفۃ) کے الفاظ ملتے ہیں قرض لینے یا دینے کا مفہوم اس سے مشکل ہی سے نکلتا ہے۔

سفیجہ کو فی نفسہ قرض کا ایک معاملہ قرار دے کر اس کی فقہی نوعیت متعین کرنے میں چنداں حرج نہیں البتہ قرض کو اصل تسلیم کرنا اور سفیجہ کو اس کی ضمنی یا ملحقہ صورت کی حیثیت دے کر اس پر اظہار خیال کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ علما ایسا نہیں ہوتا تھا کہ پہلے کوئی شخص قرض لیتا تھا اور بعد میں اتفاقاً دوسرے شہر میں رقوم کی منتقلی کے لیے سفیجہ کے ذریعہ مقروضہ رقم کی ادائیگی اس شہر میں حاصل کرتا تھا بلکہ ارسال زر کا خواہش مند شخص دوسرے کے پاس (جب کا سرمایہ اس کے مطلوبہ مقام میں موجود ہوتا تھا) اپنی رقم جمع کر دیتا تھا اور اس مقام پر خود یا دوسرے کے حق میں اس کی وصولی کے لیے سفیجہ لکھا لیتا تھا۔ بالفاظ دیگر سفیجہ جملہ خود ایک مستقل معاملہ تھا قرض کے معاملہ سے اس کا ملحق ہونا ضروری نہ تھا البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صورت قرض اور سفیجہ میں مناسبت ہے۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ احالہ، کفالہ اور صرف کے مسائل اس میں داخل ہیں شاید فقہاء نے اس کی اسی حیثیت کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق اسے احالہ، کفالہ اور قرض و صرف کے مختلف ابواب کے تحت ذکر کیا ہے۔ البتہ چونکہ سفیجہ سے اصل مقصود دوسری جگہ نقد کو منتقل کرنے یا رقوم ارسال کرنے میں راستہ کے متوقع خطرات کو دوسرے کے ذمہ ڈالنا ہوتا ہے اس لیے اکثر فقہاء

اس کو حوالہ کے مسائل میں شامل کرتے ہیں اور یہی بات زیادہ موزوں اور قریب قیاس معلوم ہوتی ہے۔ سفتہ کی اصل حیثیت کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس کی فقہی نوعیت متعین کرتے وقت مذکورہ شخصیت کے علاوہ بعض دیگر پہلوؤں کو مد نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ مثلاً دوسرے مقام پر اس کے ذریعہ ادائیگی کے وقت اصل رقم پر کچھ اضافہ کرنا، سفتہ جاری کرنے والے کی جانب سے اس خدمت کے عوض کوئی عیس یا محصول وصول کرنا یا اسے نقد میں تبدیل کرتے وقت اصل رقم سے کمیشن یا بٹلے کے طور پر کچھ کاٹنا۔

جہاں تک سفتہ کے تحت جمع کی جانے والی اور دوسرے مقام پر ادا کی جانے والی رقم میں کمی و بیشی کا سوال ہے تو اگر یہ تبادلہ جنس کا جنس سے اور بلا شرط ہو تو اس کے جواز میں کمی کو حکام نہیں ہے۔ فقہاء اسے احسان کی قبیل سے شمار کرتے ہیں جو ہر حال میں مطلوب و مستحسن ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن زبیرؓ کے عمل سے متعلق محمولہ بالا روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ تجارت کو فہم و لہجہ میں اپنی جمع کردہ چاندی سے بہتر دراجوذن در قہم یہاں تک صاحب واقفہ راوی کا بیان ہے کہ اس نے حضرت ابن عباسؓ سے بہتر رقم ادا کیے جانے کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے الا انکہ مشروط ہوئے۔ رہا وزن یا مقدار میں زیادتی کا مسئلہ تو اگر یہ معمولی نوعیت کی ہے جس کا ترازو یا باٹل میں فرق ہونے کی وجہ سے واقع ہوا عین ممکن ہے تو فقہاء کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہ ہوگی اور یہ معاملہ جائز ہوگا۔ ہاں اگر زیادتی اس قسم کی نہ ہو اور اسے معمولی کہنا مشکل ہو مثلاً سو درہم پر ایک درہم کا اضافہ تو یہ جائز نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ کمی کی صورت میں بھی اسی کی صورت میں بھی اسی اصول کی روشنی میں اس کی حلت و حرمت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

لے الرخصی، المبسوط، محور بالا، ص ۲۷۷ لے "قال عطاء و فالت ابن عباسؓ عن اجذم ابو جود من و قہم قال لا باص بذالك ما لم یکن مشروطاً" (ایضاً ص ۳۷۷)
لے ر المختار، جلد ۱ (کتاب الحوالہ)، ص ۲۹۶، شیخ زین الدین بن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، مطبعہ علیہ، مصر، اکتب الحوالہ، ۲۶۷

اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگر جمع کردہ (یا مقروضہ) اور وصول شدہ رقم میں کمی بیشی دو مقام یا دو ملک کے سکوں یا کرنسی کے زرمبادلہ میں تفاوت کی وجہ سے واقع ہو تو اس کا کچھ اعتبار ہو گا نہ اس کی وجہ سے سفینہ غیر شرعی قرار پائے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر مستقرض (یا رقوم کی منتقلی کرنے والے) اپنی جانب سے مقرض (ارسال زر کے طالب) یا اس کے نامزد شخص کو اصل رقم سے کچھ زائد دے تو اس کا کیا حکم ہو گا، اس پر بعض فقہاء کی بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر یہ زائد حصہ اصل رقم سے متعین طور پر علیحدہ نہیں ہے یا دونوں اس طرح گڈمڈ ہوں کہ اصل و زائد کی صحیح مقدار نامعلوم ہو تو یہ اضافہ جائز نہ ہو گا لیکن اگر اختلاط اور احتمال کی یہ صورت نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے شہر میں سفینہ کے ذریعہ قرض کی ادائیگی کے وقت محرومہ رقم کے مثل ادا کرنے کے بعد بلا شرط ایک درہم اپنی طرف سے بخوشی دیا تو یہ زیادتی بلا اختلاف جائز ہوگی۔ اصل رقم پر کسیت یا مقدار کے لحاظ سے اضافہ کے بارے میں فقہاء قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ غیر مشروط طور پر بطور احسان اور واضح انداز میں ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ جہاں تک اس کے ذریعہ ارسال زر کے حصول کے طور پر کچھ وصول کرنے یا اس کو بھنائے وقت زر تخفیف کے طرہ میں اصل رقم سے کچھ کاٹنے کا مسئلہ ہے تو فقہاء نے سفینہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے تعرض نہیں کیا ہے ممکن ہے اس وقت کے حالات میں یہ صورت سفینہ میں داخل ہی نہ رہی ہو اس لیے یہ جزئیہ فقہاء کی توجہ کا طالب نہ بن سکا۔ صرف تعجب اس پر ہے کہ ہندوستانی فقہاء جنہوں نے سفینہ کو منہڈی کے مترادف قرار دیا ہے وہ اس مسئلہ پر کیوں خاموش نظر آتے ہیں جبکہ منہڈی کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ مراف یا پیشہ ورتا جبر (جو منہڈی جاری کرتے تھے) اس خدمت کا معاوضہ وصول کرتے تھے یا دوسرے مقام پر اس کو نقد میں تبدیل کرتے وقت ان کے ایجنٹ زر تخفیف کے نام پر اصل رقم سے کچھ کم کر کے دیا کرتے تھے۔ سفینہ کے اس

لے الدر المختلہ، جلد سوم (کتاب المحالہ) ص ۳۷۷، رد المحتار، الجزء الرابع، ص ۲۹۹، البحر الرائق

الجزء السادس (کتاب المحالہ) ص ۲۹۷

پہلو پر فقہاء کی خاموشی کے باوجود اصل مسئلہ کے بارے میں ان کی رائے کی روشنی میں اس جزئیہ کے متعلق بھی ان کے نقطہ نظر کو سمجھا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے جو فقہاء، سفیجہ کو قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہوئے اور راستہ کے امن کو منفعت سے تعبیر کرتے ہوئے اس کے عدم مجوز یا کراہیت کے قائل ہیں وہ فیس یا کسی قسم کے معاوضہ کی صورت میں بدرجہ اولیٰ اسے ناجائز قرار دیں گے اس لیے کہ اس صورت میں منفعت کے ساتھ ساتھ اس میں کمی بیشی کا عنصر بھی شامل ہوجاتا ہے۔ اس نقطہ نظر کی ترجمانی متاخرین میں ہیں مولانا اشرف علی تھانویؒ کے کے ایک فتویٰ میں مٹی ہے جو مٹی آرڈر کی شرعی حیثیت کی بابت ایک استفتاء کے جواب میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا تھانویؒ مٹی آرڈر کو بھی قرض کے قبیل سے شمار کرتے ہیں فیس کی صورت میں وہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور فیس نہ ہونے کی حالت میں سفیجہ کے مثل اسے مکروہ تعبیر کرتے ہیں۔ اس فتویٰ کے متن کو یہاں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے طوالت کے خوف سے استفتاء کو حذف کرتے ہوئے صرف اس کا جواب پیش کیا جاتا ہے:

”الجواب ہے: قاعدہ کلیہ ہے الاقراض تقضی بامثالہا اور منصوص ہے کہ قرض میں کمی بیشی کی شرط ربا ہے۔ اب سمجھنا چاہئے کہ مٹی آرڈر کاروبار جو ڈاک خانہ میں داخل کیا جاتا ہے کیا وہ امانت ہے اور اہل ڈاک اجیر یا قرض ہے اور اہل ڈاک مستقرض صو چونکہ یقیناً یہ معلوم ہے کہ وہ روپیہ لینے نہیں بھیجا جاتا اور نیز یہ قانون ہے کہ اگر ڈاک خانہ سے وہ روپیہ اتفاقاً ضائع ہو جائے تو اہل ڈاک اس کا ضمان دیتے ہیں ان دونوں امر سے معلوم ہوا کہ وہ امانت نہیں بلکہ قرض ہے جو دوسری جگہ ادا کیا جاتا ہے پس فیس بھی جزو قرض ہے اور مقام وصول پر چونکہ بوضع فیس ادا کیا جاتا ہے اس لیے قرض میں کمی بیشی لازم آئی یہ وجہ اس کے ممنوع ہونے کی ہے بلکہ اگر فیس نہ ہو تب بھی حسب قاعدہ کلیہ کل قرض جرنفعہا فہو ربا“ بوجہ منفعت سقوط خطر طریق کے داخل سفیجہ ہو کر مکروہ ہے فی الدر المختار کتاب الحوالہ وکراہت السفیجہ ۱/۱۰۰

سفتجہ کو قرض کے معاملہ سے ملحق کرنے کے یا قرض کی ایک صورت کی حیثیت سے تسلیم کرنے کے بجائے اگر اسے ارسال زر کے لیے دواستحقاق کے درمیان طے شدہ ایک سادہ سا معاملہ تصور کیا جائے اور اس کام کی انجام دہی میں تاجر یا صراف کے صرف اوقات اور عملہ و ایجنٹوں پر ہونے والے اخراجات کو پیش نظر رکھا جائے تو دوسرے مقام پر قوم کی فراہمی یا روپیہ کی روانگی کے عوض فیس یا محصول کی تحصیل یا اس کی شری میں کوئی شرعی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ سفتجہ کے عدم جواز یا حرمت کا مسئلہ اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب اسے براہ راست قرض کے اصول کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اگر اسے براہ راست قرض کے دائرہ سے علیحدہ ایک معاملہ کی حیثیت سے دیکھا جائے تو مسئلہ کا فقہی نوعیت بدل جائے گی۔ عہد وسطیٰ میں جن مقاصد کے تحت سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا اور اس کے لیے تاجر و صراف کی خدمت حاصل کی جاتی تھی آج مختلف ملکوں میں حکومت کے قائم کردہ ادارے یا تنخواہ ملک کی مدد سے وہی کام انجام دیتے ہیں صارفین کو اس کے عوض بطور فیس یا سروس چارج کچھ رقم حکومت کے قانون کے مطابق ادا کرنی پڑے۔ چاہے دوسری جگہ روپیہ بھیجنے کے لیے ہم بینک ڈرافٹ بنوائیں یا منی آرڈر واپس آرڈر کا طریقہ اختیار کریں ہر صورت میں ہم بھیجی جانے والی رقم سے کچھ زائد گونڈٹ گئے ہو میں جمع کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ وہ زائد رقم شخص مقصود تک نہیں پہنچتی، ہم ان ذرائع کو بلا استعمال کرتے ہیں لیکن آج ہمارے علماء و فقہاء کے ذہن شاید ہی ان کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ زیر بحث آتا ہو، اس لیے کہ عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ حکومت جو فیس یا محصول وصول کرے وہ ان مصارف کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے جو ان ذرائع کی فراہمی میں درکار ہوتے ہیں۔ اس بات کی ہے کہ سفتجہ کے مسئلہ پر غور کرنے اور اس کی شرعی حیثیت متین کرنے میں بھی ان حقائق کو ملحوظ خاطر رکھا جائے اور اس کی حلت و حرمت کا فیصلہ محض قرض کے ایک معاملہ کی حیثیت سے نہ کیا جائے، بلکہ اس کے استعمال کے اصل مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے ارسال زر کے ایک طریقہ کی حیثیت سے اسے موضوع بحث بنایا جائے۔

شبلی کی سیرت النبیؐ کا مطالعہ نقد سلیمانی کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد یسین منظر صدیقی

علامہ سید سلیمان ندوی نے اپنے عظیم و محبوب استاد علامہ شبلی نعمانی کی آخری تصنیف ”سیرت النبیؐ“ کی نہ صرف جمع و تدوین کی خدمت انجام دی، بلکہ اس کی ترتیب و تہذیب اور تکمیل کا عظیم علمی کا نامہ بھی انجام دیا۔ لائق شاکر گردنے اپنے مرحوم استاد کی آخری وصیت کو اپنی پوری زندگی کا لائحہ عمل بنالیا اور ایک طرح سے اپنی زندگی کو سیرت نبویؐ کے لیے وقف کر دیا۔ علامہ ندوی کو استاد سے بیکراں عقیدت و محبت کے ساتھ اپنے فرض کے تقاضوں کا بھی پورا احساس تھا، چنانچہ اپنے دیباچہ طبع چہارم میں فرماتے ہیں :-

”نومبر ۱۹۱۱ء میں مصنف کی وفات کے بعد جب سیرت کا مسودہ مصنف کی وصیت کے مطابق اس بیچیدان کے ہاتھ آیا تو اس عقیدت کی بنا پر جو ایک شاگرد کو اپنے استاد سے ہونی چاہیے، استاد کے مسودہ پر انگلی رکھتے ہوئے بھی ڈر معلوم ہوتا تھا۔ اگر کبھی بہ ضرورت ایسی گستاخی کرنی پڑتی تھی تو خواب میں بھی ڈر جاتا تھا.....“

نیک مدتوں شاگرد جامع کا احساسِ دیانت اپنے استاد کے علمی رعب اور عظمت کے نیچے دبا رہا اور ”مبیضہ کا مقابلہ مسودہ سے اور نہ مسودہ کا مقابلہ اصل ماخذوں سے میں بنے کیا، بلکہ مصنف کی امانت جوں کی توں ناظرین کے سپرد کر دی۔“ لیکن طبع چہارم سے پہلے متہ بد اور مطابقت کا خیال آیا اور تلاشِ بسیار، محنتِ شاقہ اور تفحصِ شدید کے بعد کتاب پھر مرتب کی گئی۔ ”کچھ مقام ایسے بھی تھے جہاں اس بیچیدان جامع کو مصنف کے نظریے سے

اختلاف تھا، اس دفعہ وہاں حاشیہ بڑھا کر اختلاف کو ظاہر کر دیا، کہیں کسی واقعہ کے اجمال کی تفصیل یا دفعہ شبہ کی ضرورت تھی، وہاں اس ضرورت کو پورا کیا گیا بعض مسامحات پر تنبیہ مناسب تھی وہ کی گئی، کہیں ضرورتاً مزید حوالہ تھا اور اثنائے مطالعہ میں اس سے بالاتر ماخذ ملا تو اس کا حوالہ دے دیا گیا، اللہ

علامہ ندوی کو یہ احساس بھی تھا کہ ”خطائے زرگان گر قسطن خطا است“ لیکن ساتھ ہی ائمہ المعروف دہنی عن المنکر کا ربانی فرمان بھی پیش نظر تھا جس نے فروگذاشتوں اور خامیوں پر تنبیہ کا فریضہ انجام دینے پر انھیں مجبور کیا۔ ”سیرت النبی“ کے بار بار مطالعے کے دوران اس خاکسار تبصرہ نگار کو سیلانی استدراکات اور تنقیدی اشارات کی علمی اہمیت کا اندازہ ہوا اور خیال آیا کہ ان کو ایک مضمون کی شکل میں مرتب کر دیا جائے تاکہ بعض اہم علمی امور پر دو عظیم عالموں اور صاحب نظر محققوں کی تحقیقات اور نظریات اہل علم کے سامنے کجا آسکیں اور آج کے جمود زدہ کو زدوق اور تقلید پرستوں کی آنکھیں کھل سکیں جو شخصیت پرستی کے اندھیروں میں صحیح اور تعمیری تنقید کی اہمیت کو نہیں پہچانتے یا پہچاننا اور سمجھنا نہیں چاہتے۔

سید صاحب مرحوم کے زیادہ تر استدراکات کا تعلق سیرت النبی کی جلد اول سے ہے اور اس کی بیدہی و جبرہی معلوم ہوتی ہے کہ اسی کا مواد مصنف مرحوم نے اپنی زندگی میں مرتب و بیض کر لیا تھا۔ دوسری جلد میں زیادہ تر مواد جامع ندوی کے اضافوں کی شکل میں ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جلد اول میں تاریخی اور علمی مباحث زیادہ ہیں اور ان کے تناسب سے اختلافات کی گنجائش قدرے زیادہ تھی۔ باقی جلدیں سید ندوی کی اپنی علمی کاوشیں ہیں جن میں مصنف اول اور استاد شبلی سے اختلاف کے حوالے کہیں کہیں صراحتاً یا ضمناً مل جاتے ہیں اس مضمون کی تنقیدی و مبصرانہ جولان گاہ صرف پہلی دو جلدوں تک محدود ہے کہ ان ہی میں استاد و شاگرد کی مشترکہ کاوشیں جلوہ گر ہیں۔

علامہ شبلی پوہلی سیلانی تنقید اور شریح تبصرہ کمالات و صفات انبیاء کے باب میں شروع کتاب میں نظر آتا ہے۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ..... (زبانے نے) ”اس قسم کے نفوس قدسیہ جو پیش کیے ہیں، وہ فضائل اخلاق کی کسی خاص صنف کے نمونے تھے مثلاً

جناب مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مکتبِ درس میں صرف علم و تحمل، صلح و عفو، فتاوت و تواضع کی تعلیم ہوتی تھی، حکومت و فرمانروائی کے لیے جو فضائلِ اخلاق درکار ہیں مسیحی تعلیم کی نیاض میں ان سطروں کی جگہ سادی ہے۔ حضرت موسیٰ اور نوح علیہما السلام کے اوراقِ تعلیم میں عفو عام کے صفحے خالی ہیں۔ اس بنا پر ہر قدم پر نئے نئے رہنما کی ضرورت پیش آتی اور اس لیے عالمِ انسانی اپنی تکمیل کے لیے ہمیشہ ایسے جامع کامل کا محتاج رہا جو صاحبِ شمشیر و نگین بھی ہو اور گوشِ نشین بھی، بادشاہِ کشور کشا بھی ہو اور گدا بھی، فرمانروائے جہاں بھی ہو اور سب گرداں بھی، منسلقِ قانع ہو اور دریا دل بھی۔ ”گویا شبلی مرحوم نے تمام انبیائے سابقین کو کسی ایک خاص صنفِ اخلاق سے متصف مانا ہے اور ختمِ الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو جامع صفات و کمالاتِ نبوت۔ سید مرحوم نے تشریح کرتے ہوئے تنقید کی ہے کہ ”یہاں پر کتاب کی اس عبارت بالا کے مخاطب اہل کتاب ہیں جن کے موجودہ صحیفوں میں ان انبیاء کے جو احوال مذکور ہیں وہ اسی صورت میں ہیں۔ اس لیے مصنف نے ان کے بیان کردہ تمام احوال کو مان کر ایک بالکمال اور ہمہ کمال ہستی کی ضرورت پر ان کے سامنے حجت قائم کی ہے۔ لیکن چونکہ از روئے اسلام ایک طرف تمام انبیاء علیہم السلام کی صداقت پر یکساں ایمان لانا اور ان کو تمام پیغمبرانہ کمالات سے متصف جانا ضروری ہے۔۔۔۔۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو یکساں صادق اور کمالاتِ نبوت سے متصف مانا جائے۔۔۔۔۔ حضراتِ انبیائے کرام علیہم السلام تمام کمالاتِ نبوت و فضائلِ اخلاق سے یکساں سرفراز تھے مگر زمانے اور ماحول کے ضروریات اور مصالحِ الہی کی بنا پر ان کمالات کا عملی ظہور تمام انبیاء میں یکساں نہیں ہوا۔۔۔۔۔ اس لیے بوجہ عدم ضرورتِ حال ان انبیائے کرام کے بعض کمالات کا عملی ظہور کسی وقت میں نہیں ہوا تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ یہ حضرات (نعموٰۃ باللہ) ان کمالات و فضائل سے متصف نہ تھے۔۔۔۔۔ لیکن حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت چونکہ آخری اور عمومی تھی، اس لیے بضرورتِ احوال آپ کے تمام کمالاتِ نبوت آپ کی زندگی میں عملاً پوری طرح جلوہ گر ہوئے۔۔۔۔۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ان جزئی کمالات کے اظہار میں ایسا ہی نوعوٰۃ باللہ پیدا نہ ہونے پائے جس سے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی توہین یا کسرِ شان پیدا ہو کہ اس سے ایمان کے ضائع جانے کا خطرہ ہے۔“

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس خواب کی جس میں حضرت موصوف کو اپنے فرزند دل بند حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کا امر الہی ہوا تھا جو تشریح و تعبیر علامہ شبلی نے کی ہے علامہ ندوی کو اس سے اتفاق نہیں ہے مصنف مرحوم کا خیال تھا کہ خواب ابراہیمی عینی نہیں بلکہ تمثیلی تھا۔ اس سے مراد یہ تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھا دیں یعنی وہ کسی اور شغل میں مصروف نہ ہوں بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں.... حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہ اس کی تعمیل کرنی چاہی، گویہ خیال اجتہادی غلطی تھی جو انبیاء سے ہو سکتی ہے.... اس بنا پر گو حضرت ابراہیم علیہ السلام اس فعل سے روک دیے گئے، لیکن خدا نے ان کی حسن نیت کی قدر کی....“ علامہ ندوی نے تسلیم کیا ہے کہ مصنف سیرت نے اس مقام پر بعض علماء سلف کی تقلید کر کے حضرت ابراہیم کے اس خواب کو تمثیلی کہا ہے مگر، ایچمدان جامع کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام جو محبت الہی سے سرشار تھے، خطائے اجتہادی سے نہیں، بلکہ غلبہ شوق اطاعت و محبت میں اس حکم الہی کی تعمیل اپنی طرف سے بعینہ و بلفظ کرنے پر آمادہ ہو گئے.... یہ تشریح ان بعض علماء کے متابعیت میں ہے جو بعض دینی و علمی اسباب کی بنا پر اس کو رویے کی تمثیلی سمجھتے ہیں، ورنہ جمہور علماء اس رویہ کو عینی ہی سمجھتے ہیں۔

خانہ کعبہ کی تعمیر کے ضمن میں علامہ شبلی کا خیال ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل دونوں نے مل کر ایک چھوٹے سے چوکھونے گھر کی بنیاد ڈالی، مگر علامہ ندوی کا بیان ہے کہ ”محققین کے بیان کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خانہ کعبہ کی منہدم و بے نشان عمارت کی دوبارہ بنیاد اٹھا کر بلند کی“ جامع سیرت نے اس مسئلہ پر سیرت النبی کی جلد پنجم باب حج عنوان مکار کعبہ میں سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کا یہاں حوالہ بھی دیا ہے۔

سیرت و تاریخ کے ابتدائی اور قدیم مآخذ میں بعض فقہائے عرب کے خطبات اور شاعری کے نمونوں پر بحث کرتے ہوئے علامہ شبلی نے ان میں سے اکثر کو موضوع قرار دیا ہے۔ اسی کی تشریح میں وہ مزید فرماتے ہیں کہ ”ابوطالب کے نام سے جو لامیہ قصیدہ ابن شہام و فیو

نے نقل کیا ہے سرتاپا موضوع ہے۔ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ ”اس قصیدہ کو سرتاپا موضوع کہنے کے بجائے، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے، اکثر کہنا صحیح ہے کیونکہ اس کے دو شعر صحاح میں بھی مذکور ہیں مثلاً صحیح بخاری و صحیح مسلم، باب الاستسقاء، خود ابن اسحاق نے اس قصیدہ کو نقل کر کے لکھا ہے کہ وبعض اهل العلم بالشعر ينكروا كثرتها (یعنی بعض ماہرین شعر اس کے اکثر اشعار کی صحت سے انکار کرتے ہیں)“ ۱۵۷

علامہ شبلی اور ان کے لائق شاگرد کے نزدیک ایک دل چسپ اختلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قبول اسلام کی مشہور عام روایت کے بارے میں ہے: ”چند روز بعد آپ نے حضرت علیؑ سے کہا کہ دعوت کا سامان کرو۔ یہ درحقیقت تبلیغ اسلام کا پہلا موقع تھا۔ تمام خاندان عبدالمطلب مدعو کیا گیا۔۔۔۔۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کے بعد کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں وہ چیز لے کر آیا ہوں جو دین اور دنیا دونوں کی کفیل ہے اس بارگراں کے اٹھانے میں کون میرا ساتھ دے گا؟ تمام مجلس میں سناٹا تھا۔ دفعۃً حضرت علیؑ نے اٹھ کر کہا: گو مجھ کو آشوب چشم ہے، گو میری ٹانگیں بتلی ہیں اور گو میں سب سے نو عمر ہوں، تاہم میں آپ کا ساتھ دوں گا۔ علامہ ندوی نے اپنے مختصر ترین حاشیے میں تشریح و تنقید کی ہے کہ ”طبری نے..... عبد الغفار بن قاسم اور منہال بن عمرو کے واسطے سے اس کو روایت کیا ہے۔ یہ ہلاشیعی اور متروک ہے اور دوسرا بد مذہب۔ اس روایت میں اور بھی وجوہ ضعف، بلکہ وجوہ وضع ہیں۔“ (افسوس کہ علامہ ندوی نے اپنے تبصرہ و تنقید کو مختصر اشارہ تک محدود رکھا ہے، ورنہ سیرت نبویؐ تبلیغ اسلام اور اس سے زیادہ خاندان طاہری کے اسلامی کارناموں اور حمایت و نصرت رسول کریمؐ کے ضمن میں ہمارے جانبدار مورخین کی مبالغہ آرائی کا مزید ثبوت ملتا۔

”ثلاث الغرانیق العلی“ والے واقعہ علامہ شبلی نے عالمانہ بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ایک دفعہ نماز ادا کی، کفار بھی موجود تھے جب آپ نے یہ آیت پڑھی و منولۃ الثالث، ۱۱ (حشری تو شیطان نے آپ کی زبان سے یہ الفاظ نکلا دیے۔۔۔۔۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تمام کفار نے آپ کی متابعت کی۔“ شبلی نے اس پورے قصہ کو یہود اور ناقابل ذکر قرار دیا ہے۔ مگر سید ندوی

نے ”اس روایت کے آخری حصہ کو کہ چند کافروں کے ساتھ جن وانس نے حضور کے ساتھ ایک وفد سجدہ کیا“ صحیح قرار دیا ہے۔ اور نہ صرف قوسین میں اپنے خیال کو ظاہر کیا ہے بلکہ صحیح بخاری کے باب کی روایت سے سند بھی پیش کی ہے۔

سیرت نبوی اور تبلیغ اسلام کی تحریک کا ایک اہم مباحثہ ”اسلام ابی طالب بن عبدالمطلب ہاشمی“ ہے جو دو مختلف مکاتب فکر، مدارس خیال بلکہ عقائد مذہب کی الگ الگ ترجمانی کرتا ہے۔ شبلی نے ابوطالب کی وفات کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے شفیق و محبوب چچا سے ان کے بوقت مرگ کلمہ شہادت پڑھنے کی درخواست کی تاکہ آپ بروز قیامت ان کے ایمان و اسلام کی گواہی دے سکیں۔ مگر ابوطالب ہاشمی نے البوجل مخزومی اور عبداللہ بن ابی امیہ مخزومی کی سرزنش و تویخ پر جو کہ اس وقت بستر مرگ ابی طالب کے پاس موجود تھے نہ صرف کلمہ شہادت پڑھنے سے انکار کیا بلکہ عبدالمطلب ہاشمی کے دین پر مرنے کا اقرار مزید کیا۔ اور پھر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب ہو کر کہا: ”میں وہ کہہ دیتا لیکن قریش کہیں گے کہ موت سے ڈر گیا“ آپ نے فرمایا ”میں آپ کے لیے دعائے مغفرت کروں گا جب تک کہ خدا مجھ کو اس سے منع نہ کر دے۔“ شبلی نے اس کو بخاری اور مسلم کی روایت کہا ہے، پھر ابن اسحاق کی روایت مزید بیان کی ہے جس کے مطابق ابوطالب نے بروایت حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی موت کے وقت وہی کلمہ کہہ دیا تھا۔ شبلی نے تسلیم کیا ہے کہ زیادہ تر محدثین ابوطالب کے کفر کے قائل ہیں لیکن پھر علامہ موصوف نے بوجہ معلوم بخاری کی اس روایت پر کلام کیا ہے کہ ”محدثانہ حیثیت سے بخاری کی یہ روایت چنداں قابل محبت نہیں کہ اخیر راوی سیب میں جو فتح مکہ میں اسلام لائے اور ابوطالب کی وفات کے وقت موجود نہ تھے..... اس لیے یہ روایت مرسل ہے ابن اسحاق کے سلسلہ روایت میں عباس بن عبد اللہ بن عبد اور حضرت عبداللہ بن عباس ہیں۔ یہ دونوں ثقہ ہیں لیکن بیچ کا ایک راوی یہاں بھی رہ گیا ہے۔ اس بنا پر دونوں روایتوں کے درجہ استناد میں چنداں فرق نہیں۔“ اس کے بعد شبلی مرحوم نے بڑے جذباتی انداز اور رومانی لہجے میں ابوطالب کی جان نثار یوں، سرفروشیوں اور قربانیوں کا ذکر کر کے بالواسطہ ان کے قبول اسلام کے

نظریہ کی حمایت کی ہے ﷺ

اس سلسلے میں علامہ ندوی نے اپنے عظیم اسٹاؤپر دو محاکے کیے ہیں: اول یہ کہ مکالمات رسول کریم والی طالب کی جس روایت کو پوری طرح سے متفق علیہ قرار دیا ہے سید صاحب قبلہ نے یہ تفریق کی ہے کہ ”ابو طالب کا اخیر فقرہ مسلم میں ہے، بخاری میں نہیں،“ صحیح بخاری کی مذکورہ بالا روایت پر شبلی تنقید پر سلیمانی محاکہ نسبتاً طویل ضرور ہے مگر ان کے موقف کی وضاحت کے لیے پورا نقل کیے جانے کے لائق فرماتے ہیں: ”معنف کے اس نظریے سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ بخاری کی روایت کے اخیر راوی حضرت مسیب ہیں، جو صحابی ہیں ظاہر ہے کہ صحابی کی روایت کسی صحابی ہی سے ہوگی، اسی لیے مراسیل صحابہ حجت ہیں۔ اور ابن اسحاق کی روایت منقطع ہے اور چھوٹا ہوا راوی صحابی نہیں ہے۔ خود ابن اسحاق بھی استناد کا اعلیٰ درجہ نہیں رکھتے۔ اس لیے دونوں روایتوں کو یکساں قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علاوہ بریں حضرت مسیب کی اس روایت کی تائید میں خود حضرت عباسؓ کی وہ روایت ہے جو اسی مسیب وانی روایت سے اوپر صحیح بخاری میں موجود ہے، جس میں ذکر ہے کہ ”حضرت عباسؓ نے دریافت کیا کہ: ”یا رسول اللہ! آپ کے چچا ابو طالب کو آپ سے کیا فائدہ پہونچا کہ وہ آپ کی حفاظت کرتے تھے اور آپ کے دشمنوں سے برسرِ پرغاش رہتے تھے؟“ فرمایا: ”وہ دوزخ کی آگ میں صرف ٹخنے تک ہیں مگر اس کا اثر بھی دماغ تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر میں نہ ہوتا تو وہ دوزخ کے سب سے نیچے طبقے میں ہوتے۔“ اس سے معلوم ہوا کہ خود حضرت عباسؓ کے علم میں تھا کہ ان کا خاتمہ توحید کے اقرار پر نہیں ہوا۔ اسی مضمون کی روایت حضرت ابوسعید خدریؓ سے بھی ہے جو صحیح بخاری باب قصص ابی طالب میں اسی موقع پر موجود ہے۔“ علامہ مذکورہ بالا تنقید سلیمانی سے فکر شبلی اور موقف ندوی کی تو وضاحت ہو جاتی ہے تاہم اس کے اسباب اور عوامل پر روشنی نہیں پڑتی۔ اسکا ہم اپنے تبصرہ میں بحث کریں۔

مسجد نبویؐ کی تعمیر اور اذان کی ابتدا مدینہ منورہ میں اسلامی معاشرہ کی تشکیل و ترقی کا ایک اہم مرحلہ ہے، مولفین سیرت اور جامعین حدیث نے اس ضمن میں مختلف اور متعدد احادیث و روایات بیان کی ہیں۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اذان

ناز کے لیے مسلمانوں کو جمع کرنے کے لیے ایک موزوں طریقے کی جستجو تھی، چنانچہ آپ نے ”صحابہ کو بلا کر مشورہ کیا، لوگوں نے مختلف رائیں دیں۔۔۔ لیکن آپ نے حضرت عمرؓ کی طے پسندی اور حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان دیں۔“ شبلی مرحوم نے صحاح ستہ کی اور روایتوں سے اپنی واقفیت کا اظہار کیا ہے جن کے مطابق ”اذان کی تجویز عبداللہ بن زید نے پیش کی تھی جو انھوں نے خواب میں دیکھی تھی ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو بھی خواب میں تلواریں ہوئیں لیکن صحیح بخاری کی روایت کے مقابلے میں کسی اور روایت کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔“ سید سلیمان ندوی تبصرہ فرماتے ہیں کہ ”یہ روایت صحیح بخاری کے علاوہ صحیح مسلم، نسائی اور ترمذی میں بھی ہے۔ لیکن تمام روایات کو اور علماء کی تحقیقات کو سامنے رکھنے سے مسئلہ کی صحیح صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دوسرے لوگوں کی رالیوں کے مقابلے میں اپنی رائے پر پیش کی تھی جیسا کہ بخاری والی روایت میں ہے کہ“ اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلوٰۃ“ کہ ایک آدمی بھیجا جائے جو کھار کر ناز کا اعلان کر دے۔ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کو پسند فرمایا اور ”الصلوٰۃ جامعۃ“ کے لفظ سے اس کا اعلان کر دیا۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی اور بعض دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں اذان کے مروجہ الفاظ کے ساتھ اذان کو خواب میں دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منجانب اللہ سمجھ کر قبول فرمایا اور اسی کے مطابق اذان مروجہ جاری فرمائی گئی۔“ سید صاحب مرحوم نے اپنی تحقیقات کی تائید میں مختلف احادیث و آثار کے حوالے دیے ہیں بہر حال ان کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابتدا میں مروجہ اذان کی تجویز نہیں کی تھی۔ یہ بعد کا معاملہ ہے جو حضرت عمرؓ کے بشمول مختلف صحابہ کرام کے علاوہ خود جناب رسالتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے رویائے صادقہ کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔

فکرِ شبلی سے ندوی اختلاف رائے کا ایک اور معاملہ غزوہ اُحُد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کو جہاد میں شرکت کی اجازت نبوی اور اس کے سبب سے متعلق ہے۔ شبلی مرحوم نے مشہور عام روایات کی پیروی میں یہ ظاہر کیا ہے کہ ”جاں نثاری کا یہ ذوق تھا کہ نوجوانوں میں سے جب حضرت رافع بن خدیجؓ سے یہ کہا گیا کہ تم عمرؓ میں چھوٹے ہو، واپس جاؤ تو وہ انگوٹھوں

کے بل تن کر کھڑے ہو گئے کہ قدا و بچا نظر آئے، چنانچہ ان کی یہ ترکیب چل گئی اور وہ لے لیے گئے۔“ سید محمود کا تبصرہ ہے کہ ”یہ طبری کی روایت ہے، لیکن بعض دوسری روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رافع کو اجازت مل جانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس نوجوانی ہی میں سیر اندازی میں کمال رکھتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کا یہ حال معلوم ہوا تو ان کو شرکت کی اجازت دے دی۔“ علامہ ندوی نے اس روایت کی جو زیادہ قرن قیاس معلوم ہوتی ہے کئی سندیں بیان کی ہیں اور تاریخی حوالے فراہم کیے ہیں۔

اسی باب میں استاد و شاگرد کا ایک اور اختلاف شہدائے احد پر نماز جنازہ پڑھنے یا نہ پڑھنے پر نظر آتا ہے۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ ”ان شہداء پر نماز جنازہ بھی اس وقت نہیں پڑھی گئی۔“ علامہ ندوی کا نظریہ و تبصرہ ہے کہ ”یہ صحیح بخاری کی روایت ہے، لیکن دوسری کتابوں میں بعض ایسی روایتیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ پر خصوصیت کے ساتھ اور دوسرے شہداء پر بھی نماز جنازہ پڑھی تھی۔ یہ شہداء ایک ایک کر کے اولیٰ جن میں ہے کہ دس دس کر کے لائے جاتے تھے اور آپ ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اور حضرت حمزہ کی لاش مبارک پر ہر جماعت کے ساتھ گویا متردفعہ یا سات دفعہ نماز ادا کی گئی۔“ جامع و مبصر ندوی نے اپنے بیان کی تائید میں کتب احادیث کے علاوہ مغازی و اقدی کے بھی حوالے دیے ہیں۔

غزوہ مدینہ میں بنو مصطلق پر مسلمانوں کے حملے کے بارے میں اہل سیر اور محدثین میں اختلاف ہے۔ مورخین اور سیرت نگاروں کا واضح بیان ہے کہ مسلمانوں نے بنو مصطلق کو نہ صرف خبردار کر کے بلکہ اسلام کی دعوت اور صلح کی پیشکش کے بعد حملہ کیا تھا کیونکہ دشمن نے ان کو مسترد ہی نہیں کیا تھا بلکہ باقاعدہ معرکہ آرائی کی تھی جبکہ صحیحین کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو المصطلق پر اس حالت میں حملہ کیا کہ وہ بالکل بے خبر اور غافل تھے اور اپنے مویشیوں کو پانی پلا رہے تھے۔“ علامہ شبلی نے حافظ ابن حجر کی رائے نقل کی ہے کہ صحیحین کی روایت پر سیرت کی روایتوں کو ترجیح نہیں ہو سکتی لیکن پھر

خود محاکمہ کیا ہے کہ صحیحین کی روایت بھی اصول حدیث کی رو سے قابلِ حجت نہیں کہ اس روایت کا سلسلہ نافع تک پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے اور جنگ میں شریک ہونا تو ایک طرف، نافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہ تھا۔ اس لیے یہ روایت اصطلاح محدثین میں منقطع ہے۔“ گویا علامہ موصوف نے حدیث کی روایت کو روایتی معیار پر جانچ کر مسترد کر دیا ہے اور بالواسطہ اہل سیر کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ علامہ ندوی نے روایت بالاکو منقطع قرار دیئے جانے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے آغازِ سند ملاحظہ فرما کر اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے، ورنہ متن حدیث کے بعد تصریح ہے کہ ”حدیثی بھذا الحدیث عبد اللہ بن عمرو کان فی ذلک الجیش“ یعنی نافع نے اس روایت کو حضرت عبد اللہ بن عمر سے سنا جو اس لڑائی میں شریک تھے..... اس تصریح کے بعد یہ روایت منقطع نہیں رہتی ہے۔“ علامہ ندوی نے صحیحین کی روایت کی سند کے بارے میں اپنے استاد گرامی کے تسامع پر گرفت ہر دہ کی ہے مگر نفس مسئلہ پر اپنی واضح رائے دینے سے گریز کیا ہے۔ بظاہر موصوف کا رجحان صحیحین کی روایت کو قبول کرنے کی طرف معلوم ہوتا ہے جبکہ استاد گرامی اس معاملے میں اہل سیر سے متفق نظر آتے ہیں۔

غزوہ احزاب کے ضمن میں شبلی گرامی فرماتے ہیں کہ محاصرہ اس قدر شدید اور خطرناک ہو گیا تھا کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو خطاب کر کے فرمایا کہ کوئی مجھ پرین کی خبر لائے مگر ”حضرت زبیرؓ کے سوا اور کوئی صدمہ نہیں آئی۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر حضرت زبیرؓ کو حواری کا لقب دیا۔“ علامہ شبلی نے اس واقعہ کے سلسلے میں کئی صحیحین کی روایت پر اعتماد کر لیا ہے اور دوسری روایات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس پر سید صاحب نے اضافہ و تنقید کی ہے ”لیکن ابن ہشام میں اسی موقع پر حضرت حذیفہ بن یمان کا نام ہے۔ اس لیے محدثین میں ان دونوں ناموں کے واقعوں کی تطبیق میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر اور زرقانی نے بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ محاصرہ میں سے قریش کی تحقیق حال کے لیے حضرت حذیفہ اور نبو قریصہ کی تحقیق خبر کے لیے حضرت زبیرؓ گئے تھے۔ یہ تفصیل واقدی اور نسائی نے اپنی روایتوں میں کی ہے،“ شاگرد کے اس اضافہ و نقد سے ظاہر ہوتا

ہے کہ وہ اپنے استاد گرامی کی رائے سے اتفاق نہیں رکھتے۔^۱

غزوہ خیبر کے بیان میں علامہ شبلی نعمانی فرماتے ہیں کہ ”ایک مدت تک لوگ جہاد کو عرب کے قدیم طریقے کے موافق معاش کا ذریعہ سمجھتے رہے۔ اس لڑائی (خیبر) تک بھی یہ غلط فہمی رہی۔ یہ پہلا غزوہ ہے جس میں یہ پردہ اٹھا دیا گیا اور اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ اس لڑائی میں صرف وہ لوگ شریک ہوں جن کا مقصد محض جہاد اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو۔“ علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں کہ ”یہاں لوگ سے مراد منافقین ہیں۔ یہ لوگ غزوات میں محض غنیمت کی لالچ میں شریک ہوتے تھے، جہاں سخت مقابلہ پیش آئے اور مال غنیمت نہ ملنے کا گمان ہوتا وہاں غزوات کی شرکت سے کتراتے تھے چنانچہ انہی وجوہ سے وہ حدیبیہ میں شریک نہیں ہوئے اور اس پر سورہ فتح میں اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی ناراضی ظاہر فرمائی اور یہ ارشاد فرمایا کہ آئندہ غنیمت والے غزوہ میں بھی وہ شریک نہ کیے جائیں اس لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر اعلان فرمایا کہ اس غزوہ میں بھی وہی شرکت کا ارادہ کریں جن کی غرض محض جہاد و اعلائے کلمۃ اللہ ہو، دنیاوی مال و متاع نہ ہو۔“ مصنف کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ وہاں لوگ سے مراد عام مسلمان ہیں اور روایات و اخبارِ حدیث و سیرت بھی ان ہی کی موید ہیں جبکہ سید صاحب ارشاد نبوی کا مصداق منافقوں کو سمجھتے ہیں۔^۲

غزوہ موتہ میں شریک ہونے والی مسلم فوج کے بارے میں شبلی مرحوم کا خیال ہے کہ وہ ”شکست خوردہ“ واپس آئی تھی جبکہ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ ”مصنف نے یہاں ابن اسحاق کی روایت پر اعتماد کر کے اس فوج کو شکست خوردہ لکھا ہے اور ان کی واپسی پر ان سب کو بلا امتیاز فراری ہونے کا مستحق ظاہر کیا ہے لیکن جیسا کہ صحیح بخاری، غزوہ موتہ میں ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذروئے دمی فرمایا کہ پھر اللہ کی ایک تلوار یعنی خالد سیف اللہ نے مسلمانوں کے علم کو اپنے ہاتھ میں لیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے دشمن پر غلبہ دیا (فتحہ اللہ علیہم)۔ ارباب سیر اور اہل روایت اور تراجم حدیث اس غلبہ یافتح کی تشریح میں مختلف ہیں..... اس طرح مسلمانوں کی جس فوج کو اپنے اوپر فراری ہونے کا گمان تھا یا مسلمانوں نے ان کو فراری کہا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی کہ نہیں تم فراری

نہیں، بلکہ پھر دوبارہ حملہ کرنے کی نیت سے پیچھے ہٹ آنے والے ہو۔ اس کی مخاطب پوری اسلامی فوج نہیں، بلکہ ان کی فوج کا ایک خاص دستہ تھا جو جلدی کر کے مدینہ چلا آیا تھا۔ علامہ ندوی نے اپنے خیال کی تائید میں حدیث و سیرت کی متعدد کتابوں کے حوالے دیے ہیں اور اس باب میں اپنے استاد محترم کے خیال سے اتفاق نہیں کیا ہے۔
فتح مکہ کے باب میں علامہ شبلی کا بیان ہے کہ ”حضرت خالد کو حکم ہوا کہ فوجوں کے ساتھ بالائی حصہ کی طرف آئیں۔“ علامہ ندوی اس پر تنقید کرتے ہیں کہ ”مصنف نے یہاں حضرت عروہ کی روایت لی ہے جو گو صحیح بخاری میں ہے مگر مرسل ہے۔ صحیح و مرفوع روایات جو صحیح بخاری میں ہیں ان کے مطابق صورت حال یہ ہے کہ حضرت خالد مکہ کے زیریں حصہ سے اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم بالائی حصہ سے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے۔“ دیکھیں بات یہ ہے کہ اس سلسلے میں مصنف و جامع دونوں نے اہل سیرت کی کسی روایت کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

علامہ شبلی غزوہ حنین کے ضمن میں حنین کا جغرافیہ بیان فرماتے ہیں کہ ”حنین کو اورطائف کے درمیان ایک وادی کا نام ہے۔ ذوالحجاز عرب کا مشہور بازار اور عرفہ سے تین میل ہے۔ یہ اس کے دامن میں ہے۔ اس مقام کو ادطاس بھی کہتے ہیں“ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ ”یہاں مصنف کی عبارت میں کچھ اغلاق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حنین زرقانی کی تصریح کے مطابق کہ اورطائف کے درمیان عرب کے مشہور بازار ذوالحجاز کے پاس ہے جو عرفہ سے تین میل ہے۔ ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ یہ مکہ سے تین دن کے سفر کی مسافت پر واقع ہے۔“ اس کے علاوہ ادطاس کے بارے میں علامہ ندوی کچھ صراحت یہ ہے کہ مصنف نے قاضی عیاض کی رائے اختیار کی ہے ”لیکن حافظ ابن جریر نے لکھا ہے کہ ابن اسحاق کی تصریح کے مطابق یہ حنین کے علاوہ دیار ہوازن میں دوسری وادی کا نام ہے۔“

اسی غزوہ میں مسلمانوں کو اول اول شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ شبلی نعمانی رقم طراز ہیں کہ ”فتح کے بجائے وہ اول میں مطلع صاف تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نظر

اٹھا کر دیکھا تو رقصائے خاص میں سے کوئی بھی پہلو میں نہ تھا، مگر پھر حاشیہ میں صراحت کی ہے کہ... ”اور روایتوں میں چند اصحاب کا ثابت قدم رہنا مذکور ہے۔ ان دونوں روایتوں کی تطبیق یہ ہے کہ یہ دو مختلف دفعوں کے حالات ہیں، راوی نے اپنا مشاہدہ لکھا ہے تفصیل آگے آئے گی۔“ سید ندوی تصریح فرماتے ہیں کہ ”مصنف نے آئندہ تفصیل کا جو وعدہ کیا ہے وہ پورا نہیں ہو سکا ہے۔ اس لیے تفصیل کی ضرورت ہے۔“ اس کے بعد جامع ندوی نے چند باتوں کی تشریح کی ہے جو کئی صفحات پر پھیلی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے وہ پہلے اول میں مسلمانوں کی شکست کی جو روایت تسلیم کی ہے وہ ابن اسحاق وغیرہ اہل سیر کی رائے ہے لیکن حدیث صحیحہ کا بیان ہے کہ مسلمانوں کو پہلے کامیابی ہوئی، لوگ غنیمت پر ٹوٹ پڑے۔ دشمن کے تیر اندازوں نے موقعہ پا کر تیر اندازی شروع کر دی جس سے مسلمانوں کی صفوں میں بے ترتیبی انتشار اور پراگندگی پیدا ہو گئی..... دوسری بات یہ ہے کہ شکست کے فاعل ہری اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس جنگ میں کچھ لوگ محض اس غرض سے شریک ہی ہوئے تھے کہ مسلمانوں کو عین جنگ میں دھوکا دیں... ”سید صاحب کا خیال ہے یہ لوگ اہل مکہ تھے جو جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ دل سے نہ تھے۔.... تیسری بات یہ کہ ہے کہ پسائی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں کی ایک جماعت ثابت قدم رہی..... بنائے اشتباہ بخاری کی حضرت انس والی روایت ہے جس کے الفاظ میں فادبر واعند حتی لبقی وحدہ..... مصنف نے ان الفاظ کو اپنے پیش نظر رکھا ہے۔“ جامع ندوی نے اس کے بعد ان متفاد روایتوں میں تطبیق دی ہے اور دوسری مختلف روایات بیان کی ہیں جن میں متعدد صحابہ کرام کے ثابت قدم رہنے کا ذکر ہے اور ان کے ناموں میں اختلافات کی مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ بہر حال مصنف سیرت کو مسلمانوں کی شکست کا وہ اول میں اعتراف ہے جبکہ جامع ندوی کو وہ دوم میں ہے۔

اسی غزوہ کے ضمن میں علامہ شبلی کا بیان ہے کہ شکست کے مختلف اسباب تھے.... فوج میں دو تہا رطلقاً، یعنی وہ لوگ تھے جو اب تک اسلام نہیں لائے تھے، ”گویا کہ ان طلاقاً کا مسلمان نہ ہونا بھی باعث شکست تھا سید صاحب نے اس پر تنقید کی ہے کہ ”مصنف کا یہ

فقہ واضح نہیں ہے۔ مقصود یہ ہے کہ گو وہ کلمہ شہادت پڑھ کر مسلمان ہو چکے تھے جیسا کہ عمدۃ القاری ج ۲۵۹ صفحہ ۲۵۹ اور شرح مسلم نووی غزوة النساء مع الرجال میں ہے۔ لیکن ہنوز وہ تازہ مسلمان تھے، راسخ الاسلام نہیں ہوئے تھے، اس لیے مہاجرین و انصار جیسا استقلال و ثبات ان میں اس وقت تک پیدا نہیں ہوا تھا۔ علامہ ندوی کو یہ تشریح غالباً اس لیے کرنی پڑی کہ دو سطر پہلے مصنف سیرت نے دو ہزار طلاق دیکر کو جدید الاسلام فوجیان قرار دیا ہے اور پھر ان کے اسلام نہ لانے کا ذکر کیا ہے اور بظاہر یہ دونوں متضاد باتیں ہیں۔ صفحہ ۱۵۸ میں ایلا کا واقعہ پیش آیا۔ علامہ شبلی نے اس کے اسباب و علل پر بحث کرتے ہوئے اختتام پر فرمایا ”چونکہ ایلا کی مدت یعنی ایک مہینہ گزر چکا تھا، آپ بالاخانہ سے اتر آئے اور عام باریابی کی اجازت ہو گئی۔“ اس سے ذرا قبل مولانا شبلی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق کے درمیان ایک مکالمہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے علیحدگی فرمائی تھی اور طلاق نہیں دی تھی جیسا کہ عام طور پر مشہور ہو گیا تھا۔ علامہ سلیمان ندوی نے اس پر خاصا کلام کیا ہے: ”انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالاتفاق ۲۹ روز بالاخانہ پر تشریف فرما ہے حضرت عمر کا یہ مکالمہ پہلے روز کا واقعہ ہے یا آخر روز کا۔ اس روایت کے جتنے طرق ہیں ان کا ابتدائی ٹکڑا ظاہر کرتا ہے کہ یہ پہلے ہی دن کا واقعہ ہے اور آخر کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ ایتیسویں روز کا واقعہ ہے مصنف مرحوم نے آخری فقرہ دل کا لحاظ کیا ہے اور لفظ اس کو ایتیسویں روز کا واقعہ سمجھا ہے لیکن اس نہ پر لازم آتا ہے کہ ۲۸ دن تک گویا حضرت عمر اور صحابہ کو واقعہ ایلا کی اطلاع ہی نہ تھی، حالانکہ اس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر محدثین نے یہ تاویل کی ہے کہ اس مکالمہ کا اکثر حصہ پہلے روز کا واقعہ ہے لیکن اترنے کا بیان آخر روز کا واقعہ ہے۔ راوی نے بیچ کا سلسلہ چھوڑ دیا ہے۔“ اس کے بعد سیدھا صاحب نے اپنے خیال کی تائید میں بخاری کی ایک روایت پیش کی ہے۔

اسی برس حضرت ابو بکر صدیق کی امارت میں حج ہوا جسے مولانا شبلی نے حج اکبر قرار دیا ہے اور اپنے قول کی تائید میں متعدد دلائل دیے ہیں۔ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ ”مصنف نے اس

حج کو حج اکبر کہنے کی جو توجیہ لکھی ہے، اس کو گو بعض علماء نے اختیار کیا ہے لیکن عام خیال یہ ہے کہ خاص اسی سال کے حج کو حج اکبر نہیں کہا گیا ہے بلکہ ہر حج عمرہ کے مقابلے میں حج اکبر ہے اور عمرہ حج اصغر۔ علامہ ندوی نے اپنی تائید میں روح المعانی کا حوالہ دیا ہے۔ اسی موقع پر سورہ براءۃ (توبہ) کی ابتدائی آیات کے زیادہ نزول اور ان کے اعلان و اظہار پر استاد و شاگرد کے درمیان معمولی سا اختلاف ہے۔

جلد اول کے آخر میں مصنف سیرت نے ”غزوات پر دوبارہ نظر“ کے عنوان سے غزوات و سرایائے نبوی کے حرکات و عوامل، مقاصد و نتائج کا بڑا عالمانہ تجزیہ کیا ہے۔ اس کے ضمن میں موصوف نے لفظ ”غنیمت“ کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ لوٹ میں زیادہ تر کبریاں ہاتھ آتی تھیں اور کبری کو عربی میں ”غنم“ کہتے ہیں، اس لیے لوٹ کے مال کو عربی میں ”غنیمت“ کہنے لگے۔ علامہ ندوی نے اس پر یہ مختصر تبصرہ کیا ہے کہ ”یہ مصنف کی ذاتی تحقیق ہے جس کی تائید کتب لغت سے ہاتھ نہیں آتی۔“

جلد دوم میں جامع ندوی کے اپنے استاد گرامی سے اختلافات بہت کم نظر آتے ہیں جس کے وجوہ و اسباب کو ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔ بہر حال جو دو چار عقیدیں، تشریحیں اور تبصرے ملے ہیں وہ بھی خاصے کی چیز ہیں اور دونوں بزرگوں کے مختلف نقطہ ہائے نظر کے ترجمان ہیں۔ میں تبیین اسلام کے ضمن میں علامہ شبلی رقم طراز ہیں کہ ”یمن میں ہمدان تائب سے بڑا کثیر التعداد اور صاحب اثر خاندان تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (دعوت کے آخر میں) ان کو دعوت اسلام دینے کے لیے حضرت خالد کو بھیجا۔ خالد چھ مہینے تک ان کو اسلام کی دعوت دیتے رہے لیکن ان لوگوں نے قبول نہیں کیا۔ بالآخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کو بلا لیا اور حضرت علی کو بھیجا۔ حضرت علی نے ان لوگوں کو جمع کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک پڑھ کر سنایا اور ساتھ ہی سارے کا سارا قبیلہ مسلمان تھا۔“ علامہ ندوی تبصرہ فرماتے ہیں کہ ”اصل واقعہ بخاری جزیرہ غزوات میں موجود ہے لیکن ہمدان کی اس میں تخصیص نہیں اور زمان کے اسلام کا اس میں ذکر ہے۔“ اس کے بعد علامہ ندوی نے اپنے استاد کی اس تشریح و تفسیح سے اتفاق کیا ہے کہ اس واقعہ کے متعلق اور بھی روایتیں

شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ

میں لیکن وہ صحیح نہیں ہیں۔ بہر حال قبیلہ کے نام پر استاد و شاگرد میں اختلاف کے باوجود دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یمن کے ان بانیوں نے حضرت علی کے ذریعہ ہی ہدایت پائی تھی اور حضرت خالد کی مہم ناکام رہی تھی۔

فرصت نمازا و معراج نبوی کے بارے میں استاد گرامی کا خیال ہے کہ مدمعراج میں جو نبوت کے پانچویں سال ہوئی پانچ وقت کی نمازیں فرض ہوئیں، مگر علامہ ندوی کا خیال ہے کہ ”ہماری تحقیق میں معراج نبوت کے نویں سال ہوئی“، دونوں بزرگ مصنفین نے اس باب میں اپنے اپنے دلائل سے آگاہ نہیں کیا ہے۔

آیات میراث کے نزول کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ربیع کا واقعہ اسکا اصل سبب تھا۔ مولانا سید سلیمان ندوی کا خیال ہے کہ ان آیات قرآن کی شان نزول کے سلسلے میں امادیت میں تین واقعات مروی ہیں: ایک حضرت جابر کا، دوسرا حضرت حسان کے بھائی حضرت عبدالرحمن کا اور تیسرا حضرت سعد بن ربیع کا۔ بالکل ممکن ہے کہ سعد بن ربیع کے علاوہ اور واقعات بھی اس قسم کے پیش آئے ہوں، اور نزول آیات متعلقہ کا سبب بنے ہوں۔ استاد و شاگرد کا آخری اختلاف حجۃ الوداع کے موقع پر خطبہ نبوی کے ضمن میں نظر آتا ہے جس کے بعض معنی الفاظ مصنف سیرت نے جامع کے خیال میں چھوڑ دیے ہیں۔

تبصرہ

سوانح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف گوشوں اور نکتوں پر سیرت النبی کے عظیم مصنف اور اس کے متبحر جامع کے اختلافات و استدرکات اور ان کے تقابلی مطالعہ سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ مصنف یا جامع کا نقطہ نظر ہمہ نکتہ یا ہمہ معاملہ پر لازمی طور سے صحیح یا غلط ہے، ایک غیر جانبدار حقیقت کا جواب اور تحقیق کا طالب قاری یا تبصرہ نگار ان دونوں بزرگوں میں سے کسی ایک کی رائے کو ترجیح دینے کا حق رکھتا ہے، بلکہ وہ دونوں کی رائے سے اختلاف کر کے ایک تیسرے خیال یا نقطہ نظر کو متعلقہ واقعات کی روشنی میں

اپنا سکتا ہے۔ اگرچہ تحقیقات و نگارشات شبلی پر سلیانی تنقیدیں و استدراکات ایک مفصل تبصرہ کے متقاضی ہیں جو اس مختصر تجزیے کے دائرہ کار میں نہیں سما سکتے، تاہم چند مختصر تنقیدی اشارے اور مبرازہ جائزے ناگزیر معلوم ہوتے ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی پر بعض ناقہدین کے مطابق معقولات اور کسی حد تک معاصر عقلیت پسندی اور تاریخی رومانیت کا غلبہ تھا جبکہ علامہ سید سلیمان ندوی دین مبین کے محقق اور راسخ عالم سمجھے جاتے ہیں۔ اگر استاد و شاگرد کے طبعی رجحانات اور فکری میلانات کا قاری کو علم و اندازہ رہے تو ان دونوں عظیم مفکرین و مصنفین کے خیالات اور نگارشات کی نوعیت اور اور مزاج کو باسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ علامہ شبلی کی یہی رومان پسندی ہے جو ان کو کبھی کبھی شخصیت پرستی تک لے جاتی ہے۔ چنانچہ انبیائے سابقین کے مقابلے میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو باریب خاتم الانبیاء اور اکمل و افضل مخلوقات دنیا تھے تمام اوصاف و کمالات نبوت سے متصف دکھانے کی کوشش ان کو سرحد افراط تک لے گئی ہے جو عام قاری کو دوسرے انبیاء کے بارے میں غلط تاثر دے سکتی ہے۔ یہی رومانیت حضرت عرفا روق کی تجویز اذان، حضرت علی اور ان کے والد ماجد ابوطالب بن عبدالمطلب ہاشمی کے قبولِ اسلام کے ضمن میں ان کی تحریروں میں جھلکتی ہے۔ شبلی کا جی چاہتا ہے کہ اذان کی تجویز کا سہرا اور فضیلت کی دستار حضرت عرفا روق کے سر باندھیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ ان کے سب سے بڑے اسلامی ہیرو تھے۔ بنو ہاشم سے ان کی بیکراں محبت ان کو حضرت علی کو اولین مسلم قرار دینے پر ابھارتی ہے اور ابوطالب کی محبت رسول اور ان کی بجائے رسول کے سب سے اتنے متاثر و مغلوب ہیں کہ ان کو کسی نہ کسی طرح مسلمان ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ حال شبلی گرامی کے دفاع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ رومان پسندی ان کے عہد کا فکری دھارا تھا۔ اور وہ غیروں کی دشنام طرازیوں کا جواب دے رہے تھے۔ شبلی مرحوم کی اس خوبی کا بھی اعتراف کرنا چاہیے کہ انھوں نے عام طور سے اپنی پسندیدہ روایات اور اپنی فکر کی موید شہادات کے ساتھ ساتھ مخالف روایات و شواہد بھی دیے ہیں اور ان کو جرح و تعدیل کی کسوٹی پر کھنکھنے کے بعد ہی مسترد کیا ہے۔ صرف ابوطالب کے قبولِ اسلام

کے بارے میں انھوں نے اپنے نظریے کی مخالف روایتوں سے اعراض کیا ہے کہ وہ ان کے پورے دعوے کی عمارت کو ہی منہدم کر دیتیں۔ علامہ ندوی نے اس کے برعکس پوری علمی و ادبی فکر کی صلابت کے ساتھ متعلقہ امور پر مختلف روایات بیان کر کے مورخانہ غیر جانبداری کے ساتھ اپنے علم و تحقیق کے مطابق صحیح صورت حال پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ سید صاحب نے البتہ حضرت علی کے قبول اسلام والی روایت کے ”وجہ ضعف بلکہ وجہ وضع“ نہ بیان کر کے ہم تشنہ کاموں کی تشنگی کو اور بڑھا دیا ہے۔ دراصل سیرت نبوی کی تشکیل و تعمیر میں ابوطالب کے مقام و کردار کا ابھی تک حقیقی تجزیہ نہیں کیا گیا ہے اور اس معاملے میں ہمارے تقریباً تمام سیرت نگار عہد عباسی کے عموماً ہاشمی نواز اور خصوصاً خاندان ابی طالب و عباس کی طرف میلان رکھنے والے مورخین و اہل سیرت نگارشات سے اتنے متاثر و مبہوت ہیں کہ دوسری روایات کو بلا ارادہ و فکر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تربیت و حمایت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو شرف کم از کم جنگ خجراور حلف الفضول کے زمانے تک آپ کے عم اکبر زبیر بن عبدالمطلب کو ملنا چاہیے۔ وہ ان کے چھوٹے بھائی کی جھولی میں خاص مقاصد اور معلوم وجوہ سے ڈال دیا جاتا ہے۔ انھیں وجوہ و مقاصد سے حضرت علی کے قبول و سبقت اسلام کی مذکورہ بالا روایت پر جو اہل علم کے نزدیک سرتاپا موضوع ہے زور دیا جاتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبح عظیم کے امر ربانی اور اس کی بعینہ تکمیل کی روایت پر اگرچہ استاد و شاگرد دونوں کو اپنے اپنے نقطہ نظر کے لیے سلف کی تائید حاصل ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ استاد پر اپنے زمانے کی معقولیت پسندی کا غلبہ ہے کہ یہی نظریہ اس مکتب فکر کا تھا اور زمانہ بھی اسی کا مقتضی تھا جبکہ سید صاحب کا نظریہ جمہور قدامت پسند علماء کا ہے تحقیق ثابت کرتی ہے کہ دونوں نظریات فکری عمل اور رد عمل کے نمائندے ہیں۔

غزوہ احد میں حضرت رافع بن خدیج کی جہاد میں شرکت کی اجازت نبوی اور حضرات شہداء پر نماز جنازہ کی ادائیگی کے معاملے میں استاد و شاگرد کے اختلافات کا اصل سبب یہ ہے کہ مصنف نے کسی ایک روایت پر کھلی انحصار کر لیا ہے جبکہ جامع نے تمام روایات

کا استقصا اور تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مصنف کا ایلالمیہ یہ ہے کہ وہ اپنے ساختہ اصول تنقید کے بھی اسیر ہیں۔ انھوں نے فن تاریخ نگاری پر اپنی عالمانہ بحث میں یہ اصول وضع کر لیا ہے کہ اہل سیر کی روایات پر محدثین کی خاص کر صحیحین کی روایات کو ہر حال میں ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکھ چنانچہ شہداء و احد پر نماز جنازہ نہ پڑھنے کی روایت کو ترجیح بخاری کی روایت پر ملی سیکے گا نتیجہ ہے حضرت رافع کے بارے میں مصنف نے طبری پر ہی بھروسہ کر لیا ہے۔ شبلی کے دفاع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مرحوم کو وقت کی کمی کے سبب اپنی نگارشات پر تنقیدی نظر ڈالنے کا موقع نہیں مل سکا، جبکہ جامع ندوی کو یہ مواقع برابر حاصل رہے۔

مصنف سیرت نے اپنی معلوم روش کے برخلاف غزوہ مریسیح کے باب میں اہل سیر کی روایات پر بھروسہ کیا ہے اور چونکہ صحاح کی روایات قبول کرنے سے سیرت نبوی پر حرف آتا ہے اس لیے موصوف نے ان روایات کی اسناد میں کلام کر کے مسترد کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ علامہ شبلی قدر قی طور پر امام بخاری اور امام مسلم جیسے ائمہ فن اور بزرگان حدیث کو بھی تنقید سے بچانا چاہتے تھے اس لیے ان کے روایت کو مورد الزام قرار دے دیا ہے یہ دوسری بات ہے کہ ایسی روایات قبول کرنے کی ذمہ داری پھر بھی ان پر عائد ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مولانا ندوی کا ایلالمیہ یہ ہے کہ وہ روایت کرام و محدثین عظام کا دفاع کرتے ہیں تو چوٹ ذات نبوی پر پڑتی ہے۔ دونوں اپنے اپنے حصہ داروں سے — خود ساختہ حصاروں سے —

باہر آنے کو تیار نہیں۔ لہذا علامہ سید سلیمان ندوی نے ایک صلح کی صورت نکالی کہ محدثین کرام اور ان کے بزرگ راویوں کو بچالیا اور نفس مسئلہ پر بحث سے احتراز کیا کہ بات دونوں طرح بن جائے بہر حال تاریخی حقیقت یہ ہے کہ اہل سیر کی روایت کو اس باب خاص میں محدثین پر فضیلت حاصل ہے۔ ناقدین و علماء اصول حدیث کا اس اصول پر اتفاق ہے کہ ہر وہ روایت جس سے شانِ رسالت پر حرف آتا ہو یا جو آپ کی مسلمہ سیرت کے خلاف ہو مردود ہے۔ کیونکہ تاریخی اور حدیثی شایعہ و اشگاف اعلان کرتے ہیں کہ سنت نبوی اور اسلامی فوجی حکمت عملی یہی تھی کہ دشمن کو اچانک اور بے خبری میں جالیا جائے تاکہ ان کو فرار یا تیاری کا موقع نہ ملے۔ فرار کی صورت میں ان کی فتنہ جوئی اور فساد فی الارض کا سد باب نہ کیا جاسکتا تھا اور تیاری کی صورت میں خون خرابہ سے انکافی

شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ

حد تک بچنا مشکل تھا۔ غزوہ مریح میں بھی یہی حکمت علمی اپنائی گئی تھی۔ مکہ صحیحین کی روایت کا مقصد بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر اچانک حملہ کر کے ان کے افراد کو قتل یا قید کر لیا تھا بلکہ اچانک ان کو جالیا تھا اور اس کے بعد جو کچھ پیش آیا اس کی تصریح اہل سیرت کی روایت کرتی ہے۔ اگر دونوں مکاتب فکر کی روایات کا صحیح اور دقت نظر سے تجزیہ کیا جائے تو تطبیق کی صورت پیدا ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ راویوں کو اسلامی فوج کے اچانک مریح چاہ ہو پچنے اور پھر حملہ کرنے کے درمیان جو وقفہ تھا اس کو بیان کرنے میں التباس ہو گیا ہے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہوگا جب تک یہ طے نہ کر لیا جائے کہ صحاح کی روایات کو ہر حال میں ترجیح حاصل ہوگی۔ معاملہ طرقد لوی کا نہیں، مخموری کا ہونا چاہئے کہ اصل مقصود نہ روایات سیرت ہیں اور نہ احادیث حدیثیں۔ بلکہ در مقصود حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے۔

غزوہ احزاب میں حضرت زبیر بن عوام کو حواری رسول کا لقب دینے والی روایت کو علامہ شبلی نے اپنی اسی رد مانیت کے سبب ترجیح دیا ہے جبکہ سید ندوی مرحوم نے تحقیق کا حق ادا کیا ہے کہ دونوں طرح کی روایات بیان کر دی ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی کہ دونوں صحابی اپنی اپنی خدمات کے لیے جو ایک جیسی ہی تھیں حواری رسول بننے کے مستحق تھے اور دونوں کو اس کا حق دار سمجھ لینے کی صورت میں کسی کے شرف میں کوئی ثمرہ برابر بھی کمی نہیں آتی تا آخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بھی تو بارہ حواری تھے!

غزوہ خیبر کے باب میں حدیث نبوی کے الفاظ کے مصداق سیدھے سادے مسلمان تھے یا منافق؟ روایات کی تفسیر و تنقید اور تجزیہ علامہ شبلی کے حق میں توازن کے پڑے کو جھکا دیتا ہے۔ سید صاحب قبلہ کی تنقید و تحقیق کی تصدیق تاریخی حقائق اور روایات سیرت سے نہیں ہوتی ہے۔ یہ تقریباً متفق علیہ ہے کہ خیبر میں شرکائے حدیبیہ ہی کو شرکت کی اجازت ملی تھی جن میں کوئی بھی منافق نہ تھا۔ علامہ شبلی نعمانی کی اس باب میں اس جگہ یا غزوات کے دوبارہ تجزیے کی بحث بڑی عالمانہ ہے اور حقیقت کے قریب بھی۔ حدیث نبوی کا مقصد نہ تو غزوہ کی معاشی اہمیت کو نظر انداز کرنا ہے اور نہ عام مسلم غازیوں کو طامع و حریص قرار دینا۔

بلکہ جہاد فی سبیل اللہ کے اولین و آخرین مقصد کو ذہنوں اور قلوب میں تازہ کرنا ہے جو دولت غنیمت کے حصول کے تقریباً یقینی امکانات کی تائیدی میں ثانوی ہو چلا تھا۔ پھر روایات کا یہ بھی مقصد نہیں معلوم ہوتا کہ جہاد کے اصل مقصود پر پہلی بار صرف اس غزوہ میں زور دیا جا رہا تھا بلکہ یقینی فتح کے تصور نے ذکر اللہ اور ذکر اعلیٰ کلمۃ اللہ پر تذکرہ دولت و غنیمت کو بعض حلقوں میں ایک گونہ غلبہ بخش دیا تھا اور حدیث نبوی اسی بشری فروگزاشت پر متنبہ کرنے اور انسانی طبعی حرص و آز کو لگام دینے کی دراصل نبوی سرزنش تھی جو کارگر ہوئی اور مسلمانے مجاہدین کے ذہن میں اعلیٰ کلمۃ اللہ کی مقصودیت اور مال غنیمت کی ثانویت اجاگر ہو گئی۔

غزوہ موتہ کے باب میں استاد و شاگرد کے نقطہ نظر کے اختلاف میں تاریخی حقائق استاد گرامی کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں۔ محترم جامع نے مسلم مجاہدین کو ”شکست و فرار“ کی ذلت سے بچانے کی بالکل اسی طرح کوشش کی ہے جس طرح غزوہ خیبر کے بیان میں انھوں نے ”طبع و حرص بشری“ سے ان کو مبرا اور عاری قرار دینے کی کئی تھی۔ مسلم عذر خواہوں کا ایک طبقہ ہمیشہ سلف و خلف میں رہا ہے جو ”فوجی شکست“ یا ”ملی ذلت“ کو برداشت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ہمیشہ ان کو سرخرو و معزز دیکھنے کا عادی رہا ہے بلکہ لمبا اوقات وہ ان کو بشری تقاضوں سے دور سمجھتا ہے۔ سید صاحب قبلہ کی تاویلات اسی جذبہ مسلم کا اظہار ہیں اور انھوں نے جتنی روایات اپنی تائید میں پیش کی ہیں وہ اسی ”مکتب عذرخواہی“ کی نمائندہ ہیں۔ ورنہ تاریخی روایات اور حقائق فکر و نگاہ مشبلی کے موید و مصدق ہیں۔ البتہ غزوہ فتح مکہ کے موقع پر شہر مکہ میں مسلم فوج کے داخلے کی سمت کے معاملے میں مصنف مرحوم کی نگاہ سے چوک ہو گئی ہے جس کی بالکل صحیح گرفت ان کے جامع رشید نے کی ہے۔ مگر یہ حیرت کی بات ہے کہ دو نولوں عظیم مصنفوں نے اس باب میں اہل سیر و تاریخ کی روایات سے کلی طور پر احتراز و اغماض کیا ہے جبکہ مورخین کے نزدیک یہ قابل گرفت ہے۔ تاریخ دانوں کے مطابق اسلامی فوج شہر خد میں صرف دو جانب سے نہیں، بلکہ چاروں سمتوں سے داخل ہوئی تھی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس فوجی حکمت کا مقصد یہ تھا کہ دشمن کی تاب مقاومت ہی کو توڑ دیا جائے تاکہ خون خرابے کی نوبت نہ آنے پائے اور اس میں آپ کو تقریباً مکمل

کا میا بی ہوئی تھی جنین و اوطاس وغیرہ کی خبر اقبالی تفسیرحات میں البتہ جامع نے مصنف کی بجائے طور پر گرفت کی ہے۔

غزوہ حنین ہی میں مسلم فوج کے اول و ہلکا دوم و ہلکا میں عارضی شکست و فرار اور اس کے نتیجے میں ذات نبوی کے یکہ و تنہا رہ جانے کے سلسلہ میں استاد و شاگرد کی بحث بڑی عجیب ہونے کے ساتھ ساتھ دو مختلف خیالوں اور مکاتب فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔ اگرچہ نبلی مرحوم نے حاشیہ کی عبارت میں بعض اصحاب نبی کی ثبات قدمی کی روایت کا حوالہ دیا ہے تاہم متن میں ثبات قدمی رسول کو ممتاز و نمایاں قرار دینے کی ان کی رومان پسندی نے اس کی نجات روایت کو اس کی صحیح جگہ نہیں دی ہے۔ حضرت جامع نے اس پر سیر حاصل بحث کر کے ممکنہ غلط فہمی کا سد باب کر دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے طغیاء مکہ کے اسلام اور عدم اسلام پر بحث کر کے مصنف کی عبارت میں ظاہری تضاد کی توجیہ کر دی ہے۔ لیکن ان دونوں بزرگ سیرت نگاروں نے شکست و فرار کا ذمہ دار طغیاء مکہ کو قرار دے دیا ہے کہ وہی بے چارے جدید الایمان تھے اور اسی وجہ سے وہ راسخ العقیدہ اور ثابت قدم نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ المیہ ان دونوں بزرگوں کا نہیں بلکہ تمام مسلم مفکرین اور مؤرخین کا ہے۔ تاریخی روایات سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ طغیاء مکہ اور ان کا ”ایمان و اسلام تو“ اس عارضی اور اول و ہلکا کی شکست و فرار کا ذمہ دار تھا۔ تاریخی حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ فرار و شکست کا آغاز بتوکلیم پر مشتمل مقدمہ لشکر نبوی جو راسخ العقیدہ مسلمانوں پر مبنی اور حضرت خالد بن ولید مخزومی جیسے عظیم ماہر حرب کے زیرِ کمان تھا کے اچانک دشمنوں کی تیر اندازی کی زد میں آجئے اور نرغہ اعدائیں گھر جائے کے سبب فطری تقاضوں سے ہوا تھا۔ یہاں صلابت یا بیابار راسخ العقیدہ ہونے کا مسئلہ نہ تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ غزوہ احد میں مسلم تیر اندازوں کے غالب طبقے کے اپنے مقام کو چھوڑ دینے کے سبب مسلمانوں کو — راسخ العقیدہ اور بے مسلمانوں کو۔ نہ ہریت ہوئی تھی۔ اس میں مسلم تیر اندازوں کی فوجی حکمت عملی کی غلطی تھی نہ صلابت یا بیابانی کمی۔ پھر غزوہ حنین کے ذیل میں سب سے بڑی شہادت خود کلام الہی کی ہے جو فرار و شکست کو برتر قوت و طاقت پر بے جانا زو نازش اور کثرت تعدد اور انحصار عملی کو اصل

سبب قرار دے کر عام مسلمانوں کو اس کے لیے ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔
 واقعہ ایلا، حج البکر اور لفظ غنیمت کی لغوی تحقیق کے سلسلہ میں استاد و شاگرد کے
 اختلافات زیادہ اہم نہیں ہیں۔ البتہ جنوبی عرب زمین میں حضرات خالد بن ولید مخزومی اور علی
 بن ابی طالب ہاشمی کی بہت دین و تبلیغ پران دونوں بزرگوں کی تحقیقات ایک غیر جانبدار مبصر کو ایک
 نئے زاویہ فکر کی جانب لے جاتی ہیں۔ جامع مرحوم نے روایات کی معمولی جزئیات سے اعتدال
 کرنے کے باوجود ہر کیف اپنے استاد محترم کی اس رائے سے اتفاق کیا ہے کہ زمین میں حضرت خالد
 بن ولید مخزومی کی تبلیغی مہم ناکام رہی تھی اور اس ناکامی کو کامیابی سے بدلنے کا سہرا حضرت
 علی بن ابی طالب ہاشمی کے سر تھا۔ اس باب میں استاد کو ان کی روانیت کے علاوہ محدثین
 کی روایات پر یک طرفہ وجہ اندازہ انحصار نے اس نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دی ہے۔ جامع
 ندوی نے بھی دوسری تمام روایات کو یکسر نظر انداز یا مرحوم قرار دے کر طرفداری کا معاملہ کیا
 ہے اور اسی لیے وہ اپنے استاد کے نتیجے سے متفق ہو گئے ہیں۔ ورنہ اگر تمام روایات کی تنقیح
 تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرات خالد و علی دونوں کے تبلیغی مشن پوری طرح سے
 کامیاب رہے تھے۔ دراصل ان دونوں بزرگ و عظیم صحابہ کرام کی جولان گاہیں اور میدان کار
 الگ الگ تھے۔ جنوبی قبائل کے ناموں کی یکسانیت نے نہ صرف مصنف اور ان کے جامع
 کو بلکہ ان کی قبول کردہ روایات حدیث کے راویوں کو بھی مغالطہ دیا ہے۔ تاریخی روایات
 سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت خالد کی جولان گاہ نجد کی ایک شاخ بنو عبد المذان تھی جبکہ
 حضرت علی کی تبلیغ گاہ قبیلہ نجد کا دوسرا علاقہ ^۱ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سے قائم
 شدہ نظریات، طبعی میلانات اور بشری رجحانات کس طرح دھوکہ اور مغالطہ دیتے ہیں۔ بقیہ
 معاملات میں استاد و شاگرد دونوں اپنے اپنے دعووں، نظریوں اور خیالات کے ثبوت و
 ثامین میں تاریخی اور حدیثی روایات رکھتے ہیں۔ اور ایک قاری یا مبصر ان میں سے کسی سے اتفاق
 یا اختلاف کر سکتا ہے۔

آخر میں اس خاکسار و خادم تبصرہ نگار کا فرض ہے کہ وہ اعتراف کرے کہ وہ فیضِ علم
 شہلی اور فیضانِ سلیمانی کا مریہ منت اور ان دونوں بزرگوں کے وابستگانِ دولت کا پروردہ

ہے۔ اس کا یہ بھی اعتراف و یقین ہے کہ ان تمام کتابت و تصدیقات اور تبصروں کے باوجود مصنف شبلی نعمانی اور جامع سلیمان ندوی کی ”سیرت النبیؐ“ بھی تک اردو، عربی اور انگریزی میں موجود مواد سیرت کی صفِ اول میں بھی سرِ فہرست ہے۔ کم از کم اردو اور عربی میں تقریباً ستر سال گزر جانے کے باوجود اس سے بہتر سیرت جو یہی کہ کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ وہ اپنی تحقیق و تدقیق، ترتیب و تبویب، بحث و تحیص، تنقید و تنقیح، زبان و بیان، اسلوب و ادا اور ان سے بڑھ کر تاریخی معیار سے ابھی تک ”اولین سیرت نبویؐ“ ہے اور غالباً مدت تک اس پر کوئی اہم اضافہ نہیں کیا جاسکے گا۔ اور یہ یقینی ہے کہ جو بھی اور جب بھی اضافہ ہوگا اس کی تعمیر و تشکیل میں خونِ شبلی اور جگر کا دئی سلیمانی کی نچہ بنیاد ضرور ہوگی خواہ منکرینِ حق اس فیضِ عام کو مائیں یا نہ مائیں۔ باقی رہا تنقید و تبصرہ و استدراک کا حق تو ہر شخص کو دیات کے ساتھ حاصل ہے کہ کوئی بھی بشری کاوش یا انسانی تحریر اس سے مستثنیٰ نہیں۔ یہ طرہ امتیاز۔ تو صرف کلامِ الہی اور کلامِ رسول کو حاصل ہے جس میں کسی کمی، اشتباہ اور باطل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ شبلی نعمانی، سیرت النبیؐ، مرتبہ سید سلیمان ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۷ء جلد اول و ثانی
 ۲۔ ایضاً ۳۔ ایضاً ۴۔ اصل کتاب مصنف ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۱۵۷، حاشیہ ۲، حاشیہ ۱
 مزید تفصیل کے لیے معارف محکم۔ ص ۱۵۷، ۱۵۸ میں مضمون غیل کی بشریت کا حوالہ۔
 ۵۔ اصل کتاب ص ۱۱۷ اور ص ۱۱۸ کا حاشیہ ۱ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۱۵۷ اور حاشیہ ۱
 ۶۔ اصل کتاب ص ۱۱۷ نیز ص ۱۹۵ کا حاشیہ ۱ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۱۲۱ اور حاشیہ ۱
 ۷۔ اصل کتاب ص ۱۲۱ میں کتاب کا متن اور قوسین کی عبارت ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۱۲۱-۱۲۲
 ۸۔ ص ۲۴۲ پر حاشیہ ۱ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۲۴۲ حاشیہ ۲
 ۹۔ ص ۲۴۲ اور ص ۲۴۳ کا حاشیہ ۳ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۲۴۳ اور حاشیہ ۱
 ۱۰۔ ص ۲۴۳ اور حاشیہ ۱ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۲۴۳ اور حاشیہ ۱ ص ۱۵۷ اصل کتاب ص ۲۴۳ اور حاشیہ ۱

- ۱۹ اصل کتاب ص ۲۸ اور حاشیہ ص ۱۵۴ اصل کتاب ص ۵ اور ص ۵۰۷ کا حاشیہ ص ۱۵۴
- ۲۰ ص ۵۱۵ اور حاشیہ ص ۱۵۴ در ص ۵۲۳ اور حاشیہ ص ۲
- ۲۱ ص ۵۳۲ نیز ص ۸-۲۵ کا حاشیہ ص ۱۵۴ ص ۵۳۴ اور حاشیہ ص ۲
- ۲۲ ص ۵۵۵ اور حاشیہ ص ۱۵۴ اصل کتاب ص ۵۶۹ اور حاشیہ ص ۲
- ۲۳ ص ۵۵۵ اور حاشیہ ص ۱۵۴ ص ۵۷۵ اور حاشیہ ص ۲
- ۲۴ سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء، جلد دوم ص ۲۸
- ۲۵ ص ۱۱۲ اور حاشیہ ص ۱۵۴ سیرت النبی ص ۱۱۳ اور حاشیہ ص ۱۵۴
- ۲۶ ص ۱۵۴ اور حاشیہ ص ۱۵۴ ملاحظہ کیجئے احمد بن یحییٰ بلاذری، کتاب الاشراف
- اول، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۸۷۵ سیرت النبی، اول ص ۸۲
- ۲۷ ملاحظہ ہو مولانا سید محمد متین ہاشمی، اقوال رسول صلی اللہ علیہ وسلم، نقوش لاہور ۱۹۸۴ء، رسول خبر جلد ششم ص ۶۲-۲۶۳
- ۲۸ بحث کے لیے ملاحظہ ہو محمد سلیم منظر صدیقی، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت نقوش لاہور ۱۹۸۳ء، رسول خبر جلد پنجم ص ۵۶۱ وغیرہ۔
- ۲۹ عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص ۲۸۲-۲۸۳ اور ص ۴۵۲
- ۳۰ عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص ۳۸۶ اور ص ۳۸۹۔ نیز ملاحظہ ہو احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۱۱۱ جس کے مطابق خیبر کے مجاہدین کی تعداد پندرہ اسی تھی اور ان میں سے پندرہ سو چالیس شرکائے حدیبیہ تھے۔
- ۳۱ عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص ۵۴۳۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ انگریزی ترجمہ از الفریڈ کلیم، لندن ۱۹۵۵ء، ص ۵۴۹
- ۳۲ ایضاً ص ۳۹۱ نیز ملاحظہ ہو واقعہ، کتاب المغازی، مرتبہ ہارسن جونس، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۸۸-۹۲، مونگری واٹ، حماد، مدینہ، آکسفورڈ پریس ۱۹۵۵ء، ص ۲
- ۳۳ قرآن کریم، سورہ توبہ ص ۲۰۷۔ نیز سیرت النبی، اول ص ۵۳۲
- ۳۴ عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص ۵۰

قرآنِ مُبین کے بعض اسالیب

(مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ)

عبد اللہ فہد فلاحي

اعجازِ کلام کے لئے جس طرح رعنائی خیال اور بلندئِ مضمون ضروری ہے۔ اسی طرح دلکش اور موثر اسلوب اور حسین و جمیل طرزِ بیان بھی لازمی ہے، بلکہ بسا اوقات بلند اور نامزد مضامین بھی بھونڈے اور فرسودہ پیرائے بیان کی وجہ سے اپنی تاثیر کھودیتے ہیں اس کے برعکس بعض یا مال اور معمولی باتیں بھی اپنی جادو و بیانی اور جدتِ ادائیگی وجہ سے معجزِ نابین جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ حمید الدین فراہیؒ کلام کے معجزہ ہونے کے لیے اس میں ہدایت و حکمت کے ساتھ کمالِ بلاغت، حسنِ الفاظ اور موثر فصاحت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ قرآنِ پاک جو عربی ادب کا بے بدل اور لازوال نمونہ ہے اس کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ بلند معانی اور الہامی تعلیمات کے ساتھ اس نے وہ اسلوب بیان اختیار کیا جس کی نظیر پیش کرنے سے اہل عرب عاجز رہ گئے۔

قرآن سے پہلے عربوں کے یہاں یا تو شعر تھا یا پھر نثر میں کاسنوں کے اقوال تھے جن میں عقلی صنائی نمایاں ہوتی تھی۔ اثر یا تو شعر کا مسلم تھا یا جادو کا۔ معانی کے لحاظ سے کاسنوں کے اقوال بالکل ہی کھوکھلے اور اشعار عقل و تدبر سے عاری ہوتے تھے۔ جب قرآن سامنے آیا تو سب حیران رہ گئے کہ اس کو کس صنف میں داخل کیا جائے۔ ناقابلِ انکار تاثیر کا خیال کرتے تو اس کو شعر یا سحر کے خانے میں رکھ دیتے حالانکہ قرآن کا شعر یا سحر نہ ہونا ایک بدیہی بات تھی۔ نثر کی ظاہری شکل پر نظر جاتی

سہ فراہی حمید الدین: القائد الى عیون العقائد ص: ۱۷۷-۱۸۰ سہ یس:

۴۹ "ہم نے اس کو شعر نہیں سمجھا کیونکہ اس کے کرنے کا کام ہے۔" نیز شعر اد: ۲۲۲، ۲۲۵۔ طور: ۲۲۹

سہ مدثر: ۲۳ "آخر کار بولا کہ یہ کچھ نہیں ہے مگر ایک جادو جو پہلے سے چلا آ رہا ہے" (قرآن)

تو قول کاہن کے علاوہ اور کوئی دوسری صنف ہی نہ تھی۔ اگر کبھی مخفی و مطلب کی طرف نظر کی تو انھیں قرآن میں ”اساطیر الاولین“ کے سوا اور کچھ لحاظ کے قابل ہی نہ ملا۔ دراصل قرآن کی لمبندی یہ بھی کہ اس نے پہلی مرتبہ انسان کو غور و فکر پر اکسایا اور اپنی اور کائنات کی حقیقت معلوم کرنے پر ابھارا۔ پھر اس نے اپنی بات کو پیش کرنے کے لیے جو وسیلہ اختیار کیا اس کی خوبی یہ ہے کہ اس میں نہ تو بحر ہے نہ وزن ہے اور نہ قافیہ کا التزام۔ وہ صحیح کے اس بوجھ سے بھی آزاد ہے جو کائنات کے کلام میں پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے سادہ اسلوب میں دل میں اثر جانے والی تاثیر رکھتا ہے۔ قرآن کا قالب نثری ہے جو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہوئے جملوں پر مشتمل ہے۔ ایسے جملے کہ ان کو ملا کر پڑھتے وقت وہ نغمہ اور صوت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی نظیر معلوم ہوتے ہیں۔ اس نے نظم و ترتیب اور اجمال و تفصیل کا وہ بہترین نمونہ پیش کیا کہ اہل عرب دنگ رہ گئے۔
دور جدید کے مشہور صاحب قلم اور مفسر سید قطب شہید قرآن کے اعجاز پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-

”قرآن کی جادوگری شریعت کے قوانین، اخبار غیب اور علوم کائنات سے ہٹ کر خود اس کی ترتیب و مناسبت اور نظم میں ہے نہ کہ صرف زیر بحث موضوع میں۔ یہ الگ بات ہے کہ خود عقیدہ اسلامی کی طبیعت میں قوت اور جاذبیت موجود ہے۔“

ایک دوسرے مایہ ناز مصنف علامہ عبدالکریم الخطیب بھی اعجاز قرآن کو اس کے اسباب کے اندر محصور مانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو شخص بھی عربی زبان کا سمجھنے والا ہوگا، کلام کی خوبصورتی اور اس کی معنائی سے واقفیت رکھتا ہوگا وہ قرآن پاک کے معجزانہ کلام اور اس کی آیات کھے اثر انگیزی کو بخوبی محسوس کرے گا۔

علامہ محمد بن محمد بن یعقوب فیروز آبادی نے وجوہ اعجاز کے سلسلے میں ایک قول نقل

سید محمد یوسف: قرآن کا ادبی اسلوب، سادہ و انجسٹ لاہور کا قرآن زیر حصہ دوم ص ۵۵ الشہید سید قطب:

التصویر لفظی فی القرآن ص ۲۳ الخطیب عید الکریم: اعجاز القرآن ص ۱۲

کیا ہے جس سے ہماری بات کی بخوبی تائید ہوتی ہے وہ یہ کہ :-

انساجزواعن نظم مثل نظمہ	”اہل عرب قرآن جیسا نظم و ترتیب
فان النواع كلامهم كانت	پیش کرنے سے عاجز رہ گئے۔ ان کا
منحصرة في الاجتماع والاشعار	ادبی ذخیرہ کلام کی متن قسموں تک محدود تھا
والامر اجيز نجا ونظم التثليل	مسیح عاریس، اشعار اور ریجز یہ قصائد لیکن
على اسلوب بدیع لا يشبه	قرآن نے نظم و ترتیب کا ایسا منفرد اسلوب
شيئا من تلك الانواع فقصر	پیش کیا جو ان انواع سے ذرا بھی مشابہت نہ
ايدى بلاغتهم عن بلوغ	رکھتا تھا چنانچہ ماہرین بلاغت کے ہاتھ قرآن
ادنى رتبة من مراتب نظمہ	کے ادنیٰ ترین درجہ نظم تک پہنچنے سے عاجز رہ گئے۔“

معلوم ہوا کہ قرآن کی اصل عظمت اور بلندی اس کے منفرد اسلوب اور نادر طرز بیان میں ہے۔ ان اسالیب کا مطالعہ کئے بغیر قرآن کی روح تک نہیں پہنچ سکتے۔ اس لئے قرآن کے بلند پایہ اور اعلیٰ مقام کو سمجھنے کے لیے اس کے اسالیب کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مضمون میں قرآن کے چند اسالیب سے مختصر بحث کی گئی ہے تفصیل کے لیے خود قرآن پاک کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

۱۔ عود علی البکد

یہ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب ہے۔ یعنی کلام کا آغاز جس چیز سے ہوا ہو اسی پر کلام کا خاتمہ بھی کرنا، تاکہ اس مضمون کی افادیت و اہمیت دلوں پر نقش ہو جائے اور سامع اسے فراموش نہ کر سکے۔ نیچ میں کسی خاص مناسبت اور تقریب سے کچھ مزید چیزیں اور بحثیں بھی آجاتی ہیں جن پر بقدر ضرورت روشنی ڈال دی جاتی ہے پھر اصل مقصود کی طرف رجوع کر کے پوری گفتگو سمیٹ دی جاتی ہے۔

شہ فیروز آبادی، محمد الدین محمد بن یعقوب: بصائر دوی التمییز فی لطائف الکتاب
العزیز، الجزء الاول، ص: ۶۸

سورہ مومنون کی ابتدائی آیات میں مومنین کی صفات گنتائی گئی ہیں اور اس کی ابتدا، نماز سے کی گئی ہے۔ فرمایا گیا:-

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ
يَعْنُوا فَلَاحَ بَاقِي هُمْ إِيْمَانُ لَانِ وَالْوَلُونَ
هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ
نے جو اپنی نماز میں خشوع اختیار کرتے

(مومنون ۲۴)

درمیان میں مختلف صفات کا تذکرہ کرنے کے بعد آخر میں پھر اسی صفت کا اعادہ

کیا گیا: "اور جو اپنی نمازوں کی محافظت کرتے ہیں" (۹)

مقصد نماز کو نیکیوں کا منبع اور ان کا محافظ ثابت کرنا ہے۔ اس امر پر زور دینا ہے کہ نماز ہی سے نیکی کی شروعات ہوتی ہے اور نماز ہی سے ان کی حفاظت بھی ہوتی ہے۔ اسی مضمون کو حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی احادیث میں اس طرح زور دے کر فرمایا ہے:

لَا حَبْرَ فِي دِينٍ بِلَا
یعنی جس دین میں نماز نہ ہو اس میں
صَلَاةٍ
کوئی بھلائی نہیں ہے۔

سورہ نبی اسرائیل کے تیسرے اور چوتھے رکوع کا مطالعہ کیجئے جن میں دین کی بنیادی اخلاقیات بیان ہوئی ہیں۔ ان میں والدین کے حقوق، رشتہ داروں اور مسکینوں کے حقوق، کنجوسی اور فضول خرچی سے اجتناب، قتلِ اولاد کی ممانعت، زنا، قتل، عیسیموں کا مال کھانا، ناپ تول میں کمی کرنا، زمین پر بزرگوار اکرافوں کی چال چلنا ان سب سے روکا گیا ہے لیکن ان سارے اوامر و نواہی کی ابتدا تو صید سے ہوئی ہے اور سب سے پہلے تو صید پر زور دیا جاتا اور مرنے کے روکا جاتا ہے:-

لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ
تَوَالِدُكَ سَاحَتُهُ كَوْنِي دُورًا مَجْدُودَةً
فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا تَحْذَرُ وَلَا
طامت زہد اور بے یار و مددگار تھارہ جائیگا

(نبی اسرائیل ۲۲)

یہ بات حضور نے اس وقت ہی کہی جب وفدِ ثقیف نے آپ سے نمازوں کی معافی کی درخواست کی تھی

عن النخالی: فقد السيرة ۶۷۷ م - ۶۷۸ م - ابو داؤد ۲۴۲۲ - ابن ہشام ۳۷۵/۲ - ۳۷۶/۲

قرآن مبین کے اسالیب

اور اس اخلاقی درس کی انتہا بھی شرک سے اجتناب کی اسی تعلیم پر ہوتی ہے۔ اس ٹکڑے کے آخر میں فرمایا جاتا ہے :

وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ
فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا
مَذْهُورًا ﴿۲۹﴾ (نبی اسرائیل: ۲۹)
اور اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ بنا
بیٹھ ورنہ تو جہنم میں ڈال دیا جائے کلاماً
زہدہ اور اندہ ہو کر۔

یہاں یہ حقیقت ذہن نشین کرنا مقصود ہے کہ ان تمام بھلائیوں سے وابستگی اور ان تمام حقوق کی ادائیگی توحید ہی سے ممکن ہے۔ جو شخص توحید کی اس تعلیم پر قائم رہے گا وہی ان تمام حقوق کو ادا کر سکتا اور ان اخلاقیات کا پابند رہ سکتا ہے۔ اسی سے ان فضائل کی ابتدا اور اسی پران کی انتہا بھی ہوتی ہے۔

سورہ ممتحنہ کی پہلی ہی آیت میں دشمنوں سے ترک موالات کا حکم دیا گیا ہے۔ فرمایا:۔
”اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر تم میری راہ میں جہاد کرنے کے لیے اور میری رضا جوئی کی خاطر (وطن چھوڑ کر گھروں سے) نکلے ہو تو میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ۔ تم ان کے ساتھ دوستی کی طرح ڈالتے ہو حالانکہ جو حق تمہارے پاس آیا ہے اس کے ماننے سے وہ انکار کر چکے ہیں۔“ (ممتحنہ: ۱)
آخر میں اسی مضمون پر سورہ کا اختتام کیا گیا ہے۔ فرمایا:

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو، ان لوگوں کو دوست نہ بناؤ جن پر اللہ نے غضب فرمایا ہے، جو آخرت سے اسی طرح مایوس ہیں جس طرح کفار قبر والوں سے۔“
(ممتحنہ: ۱۲)

گویا اس سورہ کا مرکزی مضمون دشمنوں سے ترک موالات ہے۔ اس اسلوب کی متعدد مثالیں سورہ بقرہ میں بھی موجود ہیں۔ آیت ۴۰ میں نبی اسرائیل کو خدا کے احسانات جو ان پر کئے گئے ہیں، یاد دلانے گئے ہیں پھر آگے آیت ۴۱ میں اسی مضمون کو دہرایا گیا ہے تاکہ ملامت کے انداز میں یہ دعوت کا رگرت ثابت ہو اور ان کا جہود ٹوٹ سکے۔ اسی طرح اسی سورہ کی آیت ۱۵۲ میں نماز اور صبر سے مدد حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے

اور پھر اس باب کا خاتمہ اسی حکم پر کیا گیا اور فرمایا گیا:
 ”اپنی نازوں کی نگہداشت رکھو خاص طور سے صلوٰۃ و سلی کی اللہ کے آگے
 اس طرح کھڑے ہوں جس طرح فرمانبردار غلام کھڑے ہوتے ہیں، بدامنی کی حسرت
 ہو تو خواہ پیدل خواہ سوار جس طرح ممکن ہو نماز پڑھو اور جب امن میسر آجائے
 تو اللہ کو اس طریقے سے یاد کرو جو اس نے تمہیں سکھا دیا ہے جس سے تم پہلے
 ناواقف تھے“ (البقرہ: ۲۲۸، ۲۲۹)

۲۔ علی سبیل المشاکلہ

عربی ادب کا ایک عام اسلوب یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض الفاظ محض مجانست اور صوتی ہم آہنگی
 کی وجہ سے استعمال ہو جاتے ہیں۔ ان کا مفہوم ان کے لغوی معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ موقع و محل
 سے متعین ہوتا ہے مثال کے طور پر حاسی شاعر کہتا ہے ع

وَلَمْ يَبْقِ سِوَى الْعَدُوِّ دَنَا هَمُّ كَمَا دَانُوا

(اوپر مذکور بدلہ دینے کے سوا کوئی نہ باقی نہ رہی۔ ہم نے انھیں بدلہ دیا جس طرح انھوں نے ہمارا بدلہ لیا تھا۔)

یہاں دَانُوا اپنے لغوی مفہوم (انھوں نے بدلہ دیا) میں نہیں بلکہ فَعَلُوا یا ظَلَمُوا کے معنی میں
 مستعمل ہے۔ اس لئے کہ دشمن نے حملہ میں پہل کی تھی اور اس صورت میں دشمن کے لیے بدلہ
 دینے کا مفہوم بے معنی ہو جاتا ہے۔

یہ اسلوب قرآن پاک میں بہت مستعمل ہے۔ سورہ ہود میں فرمایا:۔

قَالَ اِنْ لَّسَخَّرْتُ لَكُمْ اٰمَنًا قَاتًا

لَسَخَّرْتُ لَكُمْ كَمَا سَخَّرْتُمْ

(ہود: ۷۸) نہیں رہے ہو

یہاں یہ ملحد نہیں ہے کہ ہم بھی اسی طرح تم پر بھیبتیاں چست کریں گے جس طرح کی تم بھیبتیاں
 چست کر رہے ہو کیونکہ بھیبتی چست کرنے اور مذاق اڑانے کی قرآن میں عام مانعیت کی گئی ہے اور

۱۱ سورہ حجرات ۱۱ اے لوگو جو ایمان لائے ہو نہ مردود سے مردوں کا مذاق اڑائیں ہو سکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر
 ہوں اور نہ عورتیں دوسری عورتوں کا مذاق اڑائیں ہو سکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر ہوں

نبی تو اس طرح کی سطحی حرکتوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آج جس طرح ہمارا یہ فعل تمہاری نگاہوں میں سامانِ مفہم ہے اسی طرح کل تمہارا انجام ہمارے لیے موجب ازادیا مان و اطمینان ہوگا۔ آج تم تمہیں رہے ہو کل تم رو دو گے اور ہم نصرتِ الہی کے ظہور پر مسرور ہوں گے اور اپنے رب کے شکر گزار ہوں گے۔

یہاں فَإِنَّا لَنَسَخَرُ مِنْكُمْ (ہم بھی تم پر کل نہیں گے) محض صوتی ہم آہنگی کے لیے اور برسبیلِ مشاکلت استعمال ہوا ہے ورنہ کسی کی مصیبت اور رسوائی پر ہنسنا لائق تحقیر نہیں ہے۔

اس اسلوب کی دوسری مثال سورہ بقرہ میں ہے۔ فرمایا:

فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَعَدَدُوا نَآءً ۖ
عَلَى الظَّالِمِينَ ۝ (بقرہ: ۱۹۳) کسی پر ظلم جائز نہیں ہے۔

یہاں لفظ عَدَدُوا نَآءً ظلم و زیادتی کے معنی میں نہ استعمال ہو کر محض اس اقدام کے معنی میں آیا ہے جو جوابی کارروائی کے طور پر کیا جائے۔ مطالبہ یہ ہے کہ اگر یہ لوگ اپنی حرکتوں سے باز آ کر اسلام کی راہ اختیار کر لیں تو ان کے پیچھے جرائم کی بنا پر ان کے خلاف کوئی کارروائی نہ ہوگی صرف انہی کے خلاف کوئی اقدام ہوگا جو اپنے کفر و شرک اور ظلم و عدوان پر مجب رہ جائیں۔

اسی سورہ میں آگے فرمایا:

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا
عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ

(بقرہ: ۱۹۴) دو۔

اس آیت میں کسی زیادتی کے جواب میں جو اقدام کیا جائے اس کو بھی ”اعْتَدُوا“ کے لفظ سے تعبیر فرمایا حالانکہ وہ محض اقدام اور جوابی کارروائی کے معنی میں ہے صرف مابقی کے ساتھ صوتی ہم آہنگی کی وجہ سے اس لفظ کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔

اس اسلوب کی چوتھی مثال سورہ شوریٰ کی آیت ۴۰ ہے۔ فرمایا:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا
لَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ

برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے پھر جو کوئی
معاف کر دے اور اصلاح کرے اس کا اجر

عَلَى اللَّهِ إِنَّمَا لَا يُحِبُّ
الظَّالِمِينَ ۝ (شوری: ۴۰) اللہ کے ذمہ ہے۔ اللہ ظالموں کو پسند
نہیں کرتا۔

یہاں کسی برائی کے جواب میں جو اقدام کیا جائے اسے بھی برائی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا
ہے حالانکہ برائی کا جواب دینا اور انتقام لینا جائز ہے بشرطیکہ حد سے تجاوز نہ ہو لیکن اسے بھی
برائی کہنا محض نفسی بجا ناست اور موتی ہم آہنگی کی وجہ سے ہے۔ یعنی اہل ایمان کسی برائی کے جواب
میں اتنی ہی کارروائی کرتے ہیں جو برائی کے ہم وزن ہو۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ اینٹ کا جواب پتھر سے دے۔

۳۔ نبی کے ساتھ قید

یہ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب ہے جس سے ناواقفیت ایک طالب علم کو بڑی الجھن
میں ڈال دیتی ہے۔

نبی کے ساتھ جو قید لگی ہوتی ہے اس کا مقصد صورت حال کا اظہار اور واقعہ کے
گھناؤنے پن کو نمایاں کرنا ہوتا ہے قید اس کے ساتھ محض اس لیے برمھادی جاتی ہے تاکہ وہ
صورت حال سامنے آجائے جو اس کے ارتکاب میں مضمر ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی مندرجہ
ذیل آیت کو دیکھیے۔

وَأَمِنُوا بِمَا آَنَزَلْتُ مُصَدِّقًا
لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا
أَوَّلَ كَافِرِينَ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا
بِأَيِّ شَيْءٍ قَلِيلًا ۖ وَإِيَّايَ فَاتَّقُوا ۚ
(بقرہ: ۴۱)

اور میں نے جو کتاب بھیجی ہے اس پر
ایمان لاؤ۔ یہ اس کتاب کی تائید میں ہے جو
تمہارے پاس پہلے سے موجود تھی لہذا اسے
پہلے تم ہی منکر نہ بن جاؤ اور تھوڑی قیمت پر
میری آیات نہ بیچ ڈالو اور میرے ہی غضب سے بچو۔

اس آیت میں وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِينَ کا کلمہ قابل غور ہے۔ یہاں یہ کہنا مقصود
نہیں ہے کہ جب دوسرے کفر کریں تب تمہارے لیے (اہل کتاب مراد ہیں) کفر کرنا جائز ہو جائے
بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب قرآن تمہاری کتاب کی تصدیق کرتی ہوئی نازل ہوئی ہے اور اس
پر ایمان لانے کا تم سے عہد لیا جا چکا ہے اس وجہ سے اس کو قبول کرنے اور اس پر ایمان لانے

کی سب سے پہلے تم ہی سے توقع کی جاسکتی تھی لیکن یہ عجیب صورت حال ہے کہ دوسرے تو اس سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس پر ایمان لانے میں سبقت کریں اور تم اس سے پہلے سے آشنا ہو کر اس کی مخالفت کی راہ میں پہل کرو۔

اسی طرح وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر اچھے دام میں جائیں تو کتاب الہی کی آیات کا سودا کر سکتے ہو۔ بلکہ یہی کا تعلق یہاں بھی فعل سے ہے۔ یعنی روکا جس چیز سے گیا ہے وہ دین فروشی ہے لیکن ثَمَنًا قَلِيلًا کی قید نے یہ حقیقت بھی واضح کر دی کہ دین فروشی کا یہ کاروبار نہایت ذلیل طریقے سے ہو رہا ہے کیونکہ اللہ کی آیات کے بدلے میں اگر تمام دنیا بھی حاصل ہو جائے تو وہ بہر حال ایک متاعِ حقیر ہی بنتے۔ اسی سورہ میں آگے صدقہ و انفاق کی ایک حدیہ بتائی گئی ہے کہ یہ ان فخریہ اور فخریہ کے لیے ہے جو کسی دینی مقصد کی خاطر کسبِ معاش کی جدوجہد سے عاجز ہوں۔ فرمایا:-

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ
ضَرْبًا بَآئٍ الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ
الْغَاهِلُ أَغْنَاءَ مِنَ
التَّحْقِيفِ تَعْرِفُهُمْ بِسْمَاءٍ
لَّا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا
وَمَا يَقْفِقُوا مِنْ خَيْرِ قَاتٍ
اللَّهُ بِهِ عَزِيزٌ (لقہ: ۷۷)

یہ ان غریبوں کے لیے ہے جو خدا کی
راہ میں گھرے ہوئے ہیں، زمین میں کاروبار
کے لیے نقل و حرکت نہیں کر سکتے بے خبر
ان کی خودداری کے سبب ان کو غمی خیال کرتا
ہے، تم ان کو ان کی صورت سے پہچان سکتے
ہو، وہ لوگوں سے پٹ کر نہیں مانگتے اور
جو مال بھی تم خرچ کر دو گے تو اللہ اس کو
خوب جانتا ہے۔

نفلہ اسی مفہوم کو سورہ مدہ کی آیت ۴۲ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے: ”ہم نے تورات اتاری جس میں ہدایت اور روشنی ہے، اسی کے مطابق یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے رہے وہ انبیاء و جنوں نے خدا کی فرمانبرداری کی اور یزیدوں اور ملحدانے بھی اسی کے مطابق فیصلے کیے کیونکہ وہ کتاب الہی کے امین بنائے گئے تھے اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے تو تم لوگوں سے نہ ڈرو، سوچو بھی سے ڈرو اور میری آیات کو حقیر قیمت کے عوض نہ بیجو۔“

یہاں انجاف کے معنی لپٹ کر سہل کرنے کے ہیں۔ اس ٹکڑے میں اصل مقصود سوال کرنے کی نفی ہے۔ ایمانی قید محض سوال کرنے والوں کی عام حالت کے اظہار کے لیے ہے کہ بھلا جو لوگ اتنے خوددار ہیں کہ جو ان کے حال سے بے خبر ہو وہ ان کو غنی سمجھتا ہے، وہ گدا گروں اور بھک منگوں کی سی حرکت کس طرح کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ان کی اسی خودداری کی وجہ سے قرآن نے اہل انفاق کو ان کا سراغ دینے کے لیے ان کی پہچان یہ بتائی ہے کہ ان کو صرف چہرے بشرے سے پہچان کر ڈھونڈنے کی کوشش کرواد ان کے پاس خود یہہو بخو۔ یہ توقع نہ رکھو کہ عام گدا گروں کی طرح یہ لوگ تمہارے پیچھے پیچھے بھاگیں گے۔

اس اسلوب کی ایک مثال سورہ آل عمران میں بھی ہے۔ فرمایا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَهْبَا كَلُوا
الَّذِينَ أَضْعَافًا مَّا ضَعُفْتُمْ
وَأَقْوَىٰ اللَّهُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو۔ یہ بڑھتا
چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو اور اللہ سے
ڈرو۔ امید ہے کہ فلاح پاؤ گے۔)

(آل عمران: ۸۴)

یہاں نبی کے ساتھ اضعافاً مضاعفۃ کی جو قید لگی ہوئی ہے اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اسلام میں ممنوع صرف سود در سود ہے بلکہ یہ قید محض صورت حال کی تصویر اور اس کے گھوننے بن کے اظہار کے لیے ہے۔

یعنی یہ کس قدر ذلت اور اخلاق سے گری ہوئی بات ہے کہ جو غریب فقر و فاقہ سے مرہ ہے ہیں جن کے بیوی بچے نان جویں کو محتاج ہیں انھیں یہودی و قریشی ساہوکار اور مہاجن لوٹ رہے ہیں اور ان کی مجبوریوں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر انھیں سود در سود قرض دینے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت کر رہے ہیں تو اے ایمان لائے والو، تم اس مکروہ اور لپٹ حرکت سے دور ہواور اس ناپاک میدان میں اضعافاً مضاعفۃ کی غلاط کا اتنا رجم کرنے کے بجائے اس جنت کے لیے بازیاد لگاؤ جس کی پہنائی آسمان وزمین کے برابر ہے۔

سورہ نور میں اسی اسلوب کی بلاغت ملاحظہ فرمائیے:-

وَلَا تَصْخَرُ لَهُمْ فَا تُولِغُوا فَا تُولِغُوا فَا تُولِغُوا فَا تُولِغُوا

الْبَعَاءُ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا
لَتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا
کی خاطر قہر گری پر مجبور نہ کرو جبکہ وہ خود
پاک دامن رہنا چاہتی ہوں۔

(نور: ۳۲)

یہاں یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر لونڈیاں نکاح کی قید میں آنا چاہیں تو ان سے زنا نہ کرو مگر اگر وہ قید نکاح میں آنے کو تیار نہ ہوں تو ان کو قہر گری پر مجبور کیا جاسکتا ہے بلکہ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا (اگر وہ خود پاک دامن رہنا چاہتی ہوں) کی شرط سے مقصود صرف حال کی تصویر اور اس کے نفرت انگیز ہونے کا اظہار ہے۔

جب اسلام نے زنا پر حد جاری کرنے کا حکم دے دیا اور غلاموں اور لونڈیوں کے نکاح کی ہدایت فرمائی تو قدرتی طور پر لونڈیوں کے اندر بھی ایک عام احساس بیدار ہوا کہ وہ اپنے اخلاقی معیار کو اچھا کریں اور ان میں سے جو اپنے مالکوں کے دباؤ کی وجہ سے پتہ نہ کراتی تھیں وہ خواہش مند ہوئیں کہ یہ حرام پیشہ چھوڑ کر پاکدامنی کی زندگی بسر کریں۔ چنانچہ ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اور چٹکوں کے مالکوں کو تنبیہ فرماتے ہوئے کہا کہ اب ان لڑکیوں کو جبکہ وہ زنا سے توبہ کر کے پاکدامنی کی زندگی اختیار کرنا چاہتی ہیں بدکاری پر مجبور نہ کرو۔

یہی اسلوب سورہ بنی اسرائیل میں استعمال ہوا ہے جہاں مغلی کے ڈر سے اولاد کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے وہاں بھی غشیہ اِلاق کی قید محض اس کے گھونے پن کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ یعنی اپنی اولاد کو قتل کرنے کا کام محض فقر و فاقہ اور مغلی سے بچنے کے لیے کیا جا رہا

سلاہ نور: ۳۲۔ ”تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں اور تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں ان کے نکاح کر دو۔“ سلاہ روایات میں آتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں باقاعدہ چھلے قائم تھے جہاں قہر گری کا کاروبار بڑے زور و شور سے ہوتا تھا۔ وہ لوگ اپنی لونڈیوں سے پیشہ کرتے تھے اور ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ ان میں سے بعض دوسرا سلام میں بھی خفیہ طور سے یہ کاروبار چلا رہے تھے چنانچہ تاریخوں میں یہ ذکر موجود ہے کہ مشہور منافق عبداللہ بن ابی نے ایک چٹکے قائم کر رکھا تھا۔ سلاہ بنی اسرائیل: ۳۱ ”اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی۔“

ہے جبکہ رزاق والدین نہیں بلکہ وہ خاص ہے جو اولاد اور والدین دونوں کو روزی دیتا ہے۔

۴۔ تشریف

اس نقطہ کے نفوی معنی گردش دینے اور پیر پھیر کر بیان کرنے کے ہیں۔ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب یہ ہے کہ وہ آیتوں کو الٹ الٹ کر مختلف زاویوں سے بیان کرتا ہے۔ اس کے لیے اس نے تشریف آیات کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مضمون مختلف سوئوں میں بار بار آتا ہے لیکن ہر جگہ ایک ہی پیش و عقب اور ایک ہی قسم کے لواحق و تضمنات کے ساتھ نہیں آتا بلکہ ہر جگہ اس کے اطراف و جوانب اور اس کے تعلقات در و رابط بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ مقام کے لحاظ سے اس میں مناسب حال تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ ایک ہی چیز کبھی مرکزی مضمون کی حیثیت سے آتی ہے کبھی ضمنی مضمون کی حیثیت سے، کبھی وہی چیز اجمال کے ساتھ آتی ہے کبھی تفصیل کے ساتھ۔ کبھی ایک چیز مقدم ہوتی ہے کبھی مؤخر۔ کبھی تنہا ہوتی ہے کبھی اپنے مقابل کے ساتھ، کبھی کسی چیز کے ساتھ اس کا جوڑہ ہوتا ہے کبھی کسی چیز کے ساتھ۔ بالکل یکساں مضمون مختلف سوئوں میں مختلف ترتیبوں کے ساتھ سامنے آتے ہیں ظاہر ہے کہ جب ایک ہی شے اپنے مختلف پہلوؤں سے جلوہ گر ہوگی تو اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے اور پوری طرح پہچاننے میں دقت نہ ہوگی اگر ایک ادانگاہ سے جو کہ گئی تو دوسرا جلوہ سامنے آجائے گا۔ قرآن پاک نے خود بھی اس تشریف کا مقصد یہی بتایا ہے کہ تاکہ لوگ سمجھ سکیں اور اس کی آیات پر غور کر سکیں۔ فرمایا

أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَوِّرُ الْآيَاتِ
لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (النعام: ۶۵)

اس آیت کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے تشریف کی حقیقت بالکل آشکارا ہو جاتی ہے۔ کہا یہ جارہا ہے کہ انسان کا عجیب حال ہے کہ جب کسی آفت میں گرفتار ہوتا ہے تو گرد گرد اگر بھی اور دل میں چپکے چپکے بھی خدا ہی کو بکارتا ہے لیکن جب اس سے نجات

پاجاتا ہے تو پھر ناشکری و نافرمانی کی وہی زندگی اختیار کر لیتا ہے جس میں پہلے مبتلا تھا یہاں تک کہ اگر خدا کی پکڑ سے اسے ڈرایا جاتا ہے تو ڈھیٹ ہو کر عذاب کا مطالبہ کر بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ دیکھو کس طرح ہم اپنی قدرت کی نشانیاں اور اپنے اختیار و تصرف کی دلیلیں مختلف اسلوبوں سے ہر پھیر کر بیان کرتے ہیں تاکہ اسے یہ سمجھیں لیکن یہ سمجھنے کے بجائے ہمارا عذاب ہی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اسی سورہ میں ذرا پہلے اسی بات کو لوگوں کو کہا گیا ہے:

اُنظُرْ كَيْفَ نُنْصِرُ
اَلَّذِيْنَ تَمَّ هُمْ يُصَدِّقُوْنَ

دیکھو، کس کس طرح ہم اپنی آیتیں
مختلف پہلوؤں سے پیش کرتے ہیں، پھر

(انعام: ۴۶) بھی وہ اعراض کر رہے ہیں۔

قرآن پاک نے تشریف کا لفظ ہواؤں کے لیے بھی استعمال کیا ہے اور ان کے حیرت انگیز اثرات و تصرفات کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے اور فرمایا ہے کہ ہوائیں اپنے رب کے حکم کے مطابق تقسیم امر کرتی ہیں۔ بعض زمینوں کو جل کر دیتی ہیں۔ بعض کو نیم تشہ اور بعض کو خشک چھوڑ جاتی ہیں اور اگر حکم الہی ہو تو بعض علاقوں پر وہ طوفان و سیلاب بن کر نازل ہوتی ہیں اور پورے کا پورا علاقہ ان کی زویمیں آکر تباہ ہو جاتا ہے۔ ٹھیک یہی حال آیات الہی کا ہے یہ آیات کسی کے حق میں شردہ جانفر اہوتی ہیں اور کسی کے لیے عذاب کا تار یا زہن بن جاتی ہیں سورہ رسالت میں فرمایا:

”شاہد ہیں ہوائیں جن کبابگ چھوڑ دی جاتی ہے پس وہ طوفانی رفتار سے چلتی ہیں اور شاہد ہیں ہوائیں پھیلانے والی (بادلوں کو) پھر وہ معاملہ کرتی ہیں جدا جدا پھر ڈالو ہیں یاد دہانی اتمام حجت کے طویر یا آگاہ کر دینے کو، بے شک جو وعدہ تم

۱۱ سورہ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیت اس باب میں نہایت جامع ہے فرمایا ”بے شک آسمانوں اور زمین کی نخت رات اور دن کی گردش اور ان گشتیوں میں جو سمندر میں لوگوں کے نفع کی چیزیں لے کر چلتی ہیں اور اس پانی میں جو آند نے آسمان سے اتارا پس اس سے زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندہ کر دیا اور اس میں ہر قسم کے جاندار پھیلانے اور ہواؤں کی گردش میں بادلوں میں جو آسمان و زمین کے درمیان مسخر ہیں ان لوگوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لینے والے ہیں“ (بقرہ: ۱۶۴)

سے کیا جا رہا ہے وہ شدتی ہے (مرسلات: ۷۱)

پورے قرآن میں اہل تین چیزوں کی دعوت دی گئی ہے اور انہیں مختلف اسلوبوں اور پیرایوں میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس سے کلام کی دلکشی اور جاذبیت بڑھ گئی ہے اور کہیں بھی تکرار کا عیب پیدا نہیں ہونے پایا ہے:

(۱) توحید (۲) محاد (۳) رسالت

قرآن نے ان ہی تینوں چیزوں کو مختلف انداز سے بار بار اس طرح دوہرایا ہے کہ ہر جگہ مستقل اور نئے مضامین معلوم ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر عقیدہ توحید کو لیجئے، کہیں قرآن نے اسے انسانی فطرت کی پکار کہا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ توحید انسان کے دل کی آواز اور عین تقاضائے فطرت ہے، شرک اس کے خلاف ہے، کہیں اس پر اس حیثیت سے گفتگو کی ہے کہ یہ تمام انبیاء کی مشترکہ دعوت رہی ہے اور ان سب نے اپنے اپنے زمانے میں توحید کی طرف لوگوں کو بلایا ہے کہیں شرک کے اپنے نفس کی شہادت سے استدلال کیا گیا ہے کہ جب کوئی سخت وقت آتا ہے اور انہیں موت یا تباہی سامنے کھڑی نظر آنے لگتی ہے تو وہ اپنے سب بناوٹی معبودوں کو بھول جاتے ہیں اور صرف اللہ ہی سے مدد کی دعا مانگتے ہیں کہیں کائنات کے پورے نظام سے توحید کے

۱۱۔ نیز دیکھئے سورہ ذاریات: ۶۱۔ ہواؤں کے تفرقات کی شہادت گوناگوں پہلوؤں سے دیکھا ہو تو ملاحظہ کیجئے
 ۱۱، فرای حمید الدین تفسیر سورہ ذاریات: (۲) اصلائی ابن امن، تدبر قرآن جلد ششم ۵۸۶ تا ۵۸۹ نیز جلد ششم ص: ۱۳۱-۱۳۲
 ۳۰ فطرت اللہ اتقوا الناس علیہا ولا تبذلوا لیخلق اللہ ذلک الذین القیم ولیحیی اکثر الناس لا یعلمون یعنی قائم ہو جاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدل نہیں سکتی یہ بالکل راست اور درست دین ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔
 ۳۶: نمل - ۲۵: بینہ - ۵: یوسف: ۳۹، ۴۰ - ۷۲: انا - ۷۲: انا

۸۱ تا ۸۲ - ابراہیم: ۳۶، ۳۷ -

۱۱: انا - ۴۰، ۴۱ - یونس: ۲۲، ۲۳ - رحم: ۳۲، ۳۳ - زمر: ۸

حق میں زبردست دلائل دیے گئے ہیں اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس سارے عالم بہت ولود کا خدا ایک ہی ہے۔ کہیں خدا کے بے شمار احسانات اور بے پایاں نعمتوں کا تذکرہ کر کے انسان کے جذبہ عبودیت کو ہمیز کیا گیا ہے اور اسے اس بات پر آمادہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی خدا کو اپنی محبتوں اور اطاعتوں کا مرکز بنائے۔ ^۱ غرض یہ کہ مختلف پیرایوں میں بات کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور کہیں بھی عبارت اور کلام میں تکرار کا عیب پیدا نہیں ہوا ہے نہ نقالت اور غیر ضروری طوالت کا احساس ہونے پایا ہے بلکہ ہر بیان کی نوعیت دوسرے بیانات کی نوعیت سے مختلف دکھائی دیتی ہے اور صر کرشمہ دامن دل می کشد کہ جلایں جاست کا مصداق ہے۔

تخلیص

اس اسلوب کو اردو شاعری کی اصطلاح میں گریز کہا جاسکتا ہے یعنی بات میں سے بات پیدا کرنا، ایک مضمون بیان کرتے کرتے بیچ میں کوئی موقع کی ہدایت و نصیحت یا واقعہ بیان کر کے اصل موضوع کی طرف پلٹ آنا، اس کو امام ابن قیم جوزیؒ نے 'تخلیص' یا 'انتقال' من فنّ الیٰ فنّ' کہا ہے۔

یہ اسلوب بڑی مہارت اور حسن بلاغت کا متقاضی ہے۔ مضمون کا رخ تھوڑے سے وقفہ کے بعد پھر اسی اصل مواد کی طرف پلٹا دیا جائے اور یہ تھوڑا سا عرصہ اس طرح نکالا جائے اور اصل مضمون سے اس کا تعلق اس طرح جوڑ دیا جائے کہ درمیان میں کوئی بے ربطی کسی قسم کا جھول اور کوئی بیگانگی پیدا نہ ہو۔

سورہ مومنوں کا مطالعہ کیجئے۔ ابتدا اہل الایمان کی فلاح اور حق کی تائید کرنے والوں کے خسران کے اعلان سے ہوتی ہے جس میں خدا کی ربوبیت کے شواہد سے جزا و سزا پر استدلال بھی شامل ہے اور یہ سلسلہ آیت ۲۲ وَ عَلَیْہَا عَلَی الْفُلْکِیِّ مُحَمَّدٌ (اور ان (جالوروں) پر

نہ بقرہ: ۲۱-۲۲، روم: ۲۴، آل عمران: ۳۴-۳۵، حدید: ۲۷-۲۸، الانعام: ۹۵-۹۸

مومن: ۹۰، آل عمران: ۹۰-۹۱، فرقان: ۳۱-۳۲، نمل: ۶۵-۶۷

اور کشتیوں پر سولی بھی کرتے ہوئے پر ختم ہوتا ہے۔ آگے مکذہبن کے خسران اور مومنین کی فلاح پر تاریخی شواہد کا سلسلہ شروع ہوتا ہے تو سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ کا تذکرہ ہوتا ہے جو تاریخی تقدم کے اعتبار سے بھی رسولوں کی سرگزشت کا سرنامہ ہے اور خاص طور پر کشتی ہی کو ان کی اور ان کے ساتھیوں کی نجات کا اللہ تعالیٰ نے ذریعہ بنایا۔ کشتی کے ذکر کے بعد اس کشتی والے کے واقعہ کا ذکر اس طرح آگیا ہے گویا بات میں سے بات پیدا ہو گئی ہے فرمایا:

”اور ان (جانوروں) پر اور کشتیوں پر سواری بھی تم کرتے ہو۔ ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اس نے کہا: ”اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی بندگی کرو، اس کے سوا تمہارے لیے کوئی معبود نہیں ہے کیا تم ڈرتے نہیں ہو؟“
(مومنون: ۲۲، ۲۳)

تاریخی شواہد کے بعد آیت ۵۰ سے پھر اصل مضمون شروع ہو گیا ہے۔ سورہ انبیاء آیات ۳۰ تا ۴۲ کا مطالعہ بھی اس اسلوب کو سمجھنے کے لیے مفید ہو گا۔ یہاں تو عید معاد و جزا پر آفاق سے دلائل فراہم کئے گئے ہیں اور ان لوگوں کو دعوتِ فکر دی گئی ہے فرمایا: ہم نے زمین میں پہاڑ کاڑ دیے جو اس کے توازن کو قائم رکھے ہوئے ہیں کہ مبادا وہ ان کے سمیت کسی سمت کو دھلک کر کسی اور کرہ سے جا ٹکرائے اور یہ اتہام بھی کیا کہ ان پہاڑوں کے درمیان درے بھی بنائے کہ وہ لوگوں کے راستے کا کام دیں اور وہ ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ اور ایک ملک سے دوسرے ملک کو آجاسکیں، اگر خدا نے ایسا نہ کیا ہوتا تو لوگ اپنے اپنے علاقوں میں کے اندر بند ہو کر رہ جاتے اور کسی کے ارکان میں بھی نہ ہوتا کہ وہ سفر اور تجارت کی راہیں کھول سکے۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر پہاڑوں کے اصل مقصد تخلیق کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ خدا نے اپنی یہ عظیم نشانیاں اسی لیے نمایاں فرمائیں کہ ان کو دیکھ کر لوگوں کی آنکھیں کھلیں، ان پہاڑوں کے خالق کی قدرت و عظمت اور حکمت کی شان واضح ہو۔ اور وہ خدا تک پہنچ سکیں۔

”اور ہم نے زمین میں پہاڑ جادے تاکہ وہ انھیں لے کر دھلک نہ جائیں

اور اس میں کشادہ راہیں بنادیں تاکہ لوگ (خدا کی طرف) نہانی حاصل کر سکیں۔
(انبیاء: ۲۱)

سورہ ق میں اسی بات کو کھول کر بیان کر دیا گیا ہے۔
”اور زمین کو ہم نے بچھایا اور اس میں پہاڑ ٹنگر انداز کر دیے اور اس میں نوع بنوع کی خوش منظر چیزیں اگائیں ہر متوجہ ہونے والے بندے کے اندر بصیرت اور یلودہاتی پیدا کرنے کے لیے۔“ (ق: ۸۷)

انبیاء کی مندرجہ بالا آیت میں اصل مقصد تخلیق کی طرف اشارہ کر کے اگلی آیت سے پھر اصل مضمون شروع کر دیا گیا اور زمین کی نشانیوں کے بعد آسمان کی نشانیوں پر توجہ دلائی گئی۔
سورہ نحل کی مندرجہ ذیل آیات بھی اس اسلوب کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں:
”اس نے جانور پیدا کئے جس میں تمہارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی اور طرح طرح کے دوسرے فائدے بھی۔ ان میں تمہارے لیے جال ہے جبکہ تم انھیں چرنے کے لیے بھیجتے ہو اور جبکہ شام انھیں واپس لاتے ہو۔ وہ تمہارے لئے بوجھ کو ڈھو کر ایسے مقامات تک لیجاتے ہیں جہاں تم سخت جانفشانی کے بغیر نہیں پہنچ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمہارا رب بڑا ہی شفیق و مہربان ہے۔ اور اس نے گھوڑے اور چرادر گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سواری کرو اور وہ تمہاری زندگی کی رونق ہیں۔ اور وہ بہت سی ایسی چیزیں پیدا کرتا ہے جن کو تم نہیں جانتے اور اللہ ہی کے ذمہ ہے سیدھا راستہ بتانا جبکہ راستے پیڑھے بھی موجود ہیں اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دے دیتا“ (نحل: ۹۵)

دیکھئے کس خوبصورتی کے ساتھ تخلیق کا کام لے کر مقصد تخلیق اور ہدایت و رہنمائی کی طرف بیچ میں اشارہ کر دیا۔ خدا کی یہ نوازشیں اور انعامات ہیں جن کا تقاضا یہ تھا کہ انسان ان کی قدر کرنے اور اپنے نعم حقیقی کا شکریہ ادا کرے اور اسکے حقوق میں دوسروں کو شریک نہ کرے۔ تو حید کی سیدھی راہ خدا تک پہنچاتی ہے اس کے بعد آیت ۱۰ سے پھر اصل مضمون کا سلسلہ شروع کر دیا اور اقبل سے بڑی خوبصورتی کے ساتھ جوڑ دیا۔

اس اسلوب کو مزید سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو زخرف: ۱۴ تا ۱۷ - سورہ شورا: ۷۸ تا ۸۱ - نمل: ۱۴ تا ۱۵

محدود تصور مذہب

مذہب عالم کی شہادت

سلطان احمد اصلاحی

موجودہ دور میں کن اسباب و عوامل اور کن خاص حالات کے نتیجے میں اس خیال کو رواج عام حاصل کرنے کا موقع ملا کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، دنیا کے معاملات سے اسے کچھ سروکار نہیں، اس کی کسی قدر تفصیل اس سے قبل پیش کی جا چکی ہے۔ دیکھنا ہے کہ مذہب کی مانند کتنا ہیں اس کا کس حد تک ساتھ دیتی ہیں۔ اومان کی داخلی شہادت اسے کہاں تک حق بجانب قرار دیتی ہے۔ مذہب عالم کی فہرست بہت طویل ہے اس لیے ہم اپنے کو صرف چار بڑے مذہب تک محدود رکھتے ہوئے مذہب کے سلسلے میں اس رائج الوقت تصور کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔ یعنی ہندومت، یہودیت، بدھمت اور عیسائیت۔

ہندومت

ہندومت کی بنیاد ویدوں پر ہے جن کے قانونی حصے کی تشریح سمرتیاں کرتی ہیں جس طرح کران کے فلسفیانہ پہلوؤں کی وضاحت اینتندوں سے ہوتی ہے۔ ان سمرتیوں میں سب سے اہم اور مستند سمرتی منو کی ہے جس کے ذریعہ ہی بڑی حد تک اس مذہب کا تفصیلی خاکہ بھلے سے سامنے آتا ہے۔ منو سمرتی کی صرف فہرست الواب ہی پر ایک نظر ڈال کر مذہب کے سلسلے میں

لے کیجئے جاؤں ہمارے مضامین مطبوعہ — تحقیقات اپریل و جولائی ۱۹۴۲ء اور جنوری ۱۹۴۳ء

مذکورہ محدود تصور کی غلطی کو بآسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے اندر ہمیں پیدا نش عالم، عبادت، کفاح اور آواگون (تجربہ اعمال، کیمبد) کے پہلو بہ پہلو تعلیم، شادی بیاہ (دوا گرستہ کا دھرم) معاش، اخلاق، سربراہ مملکت کی ذمہ داریاں اور اس کے فرائض (راجاؤں کا دھرم) عدالت۔ قانون دیوانی و فوجداری نیز پیشہ تجارت و خدمت وغیرہ کے ابواب بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اور اس کے کل ۱۲ ابواب میں یہی موضوعات ہیں چھلے ہوئے نظر آتے ہیں۔ منور مگر تی پر اس پہلو سے تو یقیناً تنقید ہونی چاہئے کہ اس کا دیا ہوا قانونی نظام قدم قدم پر بے اعتمادی کا شکار نظر آتا ہے۔ جس کی سب سے نمایاں مثال اس کا طبقاتی امتیاز (ورن آشرم) کا فلسفہ ہے۔ جس کی رو سے بعض انسانی طبقات کو نسلی اعتبار سے افضل اور دوسروں کو بید انسانی طور پر اسفل قرار دے کر انتہائی بے رحمی کے ساتھ زندگی کے تمام دائروں میں انھیں ظلم و ستم کی چکی چلنے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔ ان پہلوؤں سے ہندومت کی نائنہ اس کتاب پر سختی سے تنقید کی جائے کم ہے اور حق یہ ہے کہ آج اگر انسانیت کو ظلم و جبر کے آہنی پنجوں سے نجات دلانی ہے تو یہ خدمت انجام دینی پڑے گی اور لازماً انجام دی جانی چاہئے۔ لیکن اس کے باوجود اس حقیقت کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ جو قانونی نظام اور زندگی کے تقریباً تمام اہم معاملات و مسائل کے سلسلے میں تفصیلی دفعات ہیں اس کتاب میں ملتی ہیں عام طور پر مذہب کی نائنہ کتابیں اس سے خالی ہیں۔ جو اس حقیقت کا کھلا اظہار ہے کہ مذہب کو انسان کی پرائیویٹ زندگی تک محدود کرنا اور اسے محض خدا اور مذہب کے درمیان کا معاملہ قرار دینا ایسا دعویٰ ہے جس

سے ہمارے پیش نظر منور مگر مکی کالاد سوامی دیال صاحب کا ترجمہ ہے جو اصل سنسکرت متن کے ساتھ مطبع نول کشور کان پور سے دوسری بار شائع ہوا ہے۔ سکہ مثال کے طور پر باپ کے مرنے کے بعد اس کی تمام دولت کا ملک منو پڑے بیٹے کو قرار دیتا ہے اور بقیہ تمام بھائیوں کو اس کا دست نگر قرار دیتا اور اسے ان کے اپر غیر معمولی اختیار عطا کرتا ہے۔ (ملاحظہ ہو: ادھیائے ۱۰۵ تا ۱۰۸) وغیرہ بے شمار دوسرے احکام۔ سکہ اس کے ایک مختصر سے جائزے کے لئے ملاحظہ ہو: ابوالاعلیٰ مودودیؒ، "الجمہادی الاسلامیہ صفات ۸۰ تا ۹۵" نیز خاں سار کا مضمون "انسانی مساوات اور مذاہب عالم" جس میں ہندومت کی بحث، مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۱ء

کے پیچھے کوئی دلیل نہیں۔ مذہب کی داخلی شہادت اس کے برعکس ہے اور وہ صاف غلطوں میں اس کی تردید کرتا ہے۔

یہودیت

ہندومت کے بعد دوسرا اہم قدیم مذہب یہودیت ہے جس کی نمائندہ کتاب مقدس آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ صرف اس کے کتاب خروج کے اس مجموعہ احکام پر جو حضرت موسیٰ کو کوہ سینا پر عطا کئے گئے اور جن سے بنی اسرائیل کو آگاہ کرنے کی انھیں یقین کی گئی، ایک نظر ڈالنے ہی سے اس خیال کی غلطی بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، دنیا کے معاملات سے اسے کچھ سروکار نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ہیں تو حید باری تعالیٰ اور شرک سے اجتناب کے ساتھ ہی انسان کی تمدنی اور اجتماعی زندگی سے متعلق یہ اہم ہدایات ملتی ہیں:

”تو اپنے باپ اور اپنی ماں کی عزت کرنا کہ تیری عمر اس میں جو خداوند تیرا خدا تجھے دیتا ہے دراز ہو۔ تو خون نہ کرنا۔ تو زنا نہ کرنا۔ تو چوری نہ کرنا۔ تو اپنے پڑوسی کے خلاف جھوٹی گواہی نہ دینا۔ تو اپنے پڑوسی کے گھر کا لالچ نہ کرنا اور نہ اس کے غلام اور اس کی لونڈی اور اس کے گھر کا اور نہ اپنے پڑوسی کی کسی اور چیز کا لالچ کرنا۔“ (باب ۲۰: ۱۲-۱۷)

سلہ واضح رہے کہ اس مقام پر یہودیت سے ہماری مراد جیسی کچھ کہ وہ اپنے پیروؤں کے نزدیک اور کتاب مقدس میں موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نام سے کوئی مذہب الگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں ہمیشہ صرف ایک دین ’اسلام‘ آیا ہے۔ اس کی بگڑی ہوئی بہت سی شکلوں میں ایک صورت یہودیت بھی ہے۔ سلہ اس مقام پر ہمیں قرآن کی سورہ اسراء کی آیات (۲۸: ۲۳) یاد آتی ہیں جن میں یہی بات اپنی نگلیں صورت میں بیان کی گئی ہیں وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا..... كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَبِطَهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا

آگے اس اجمال کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ مذہب کے محدود تصور کی غلطی کو مزید بے نقاب کرنے والی ہے۔ اس لئے کہ اس میں دیوانی و فوجداری قانون کی انتہائی اہم دفعات، جزئیات کی پوری تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔

اس پورے حصے کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا، اس کا صرف ایک منتخب حصہ پیش کیا جاتا ہے۔ دیوانی قانون کی یہ تفصیل کسی تفصیلی مسودہ قانون ہی میں مل سکتی ہے کہ:-

”اگر کوئی آدمی بیل یا بھیر پڑا لے اور اسے ذبح کر دے یا بیچ ڈالے تو وہ ایک بیل کے بدلے پانچ بیل اور ایک بھیر کے بدلے پانچ بھیریں بھرے۔ اگر چور سیدھ مارنے ہوئے پکڑا جائے اور اس پر ایسی مار پڑے کہ وہ مرجائے تو اس کے خون کا کوئی جرم نہیں۔ اگر سورج نکل چکے تو اس کا خون جرم ہوگا بلکہ اسے نقصان بھرنا پڑے گا اور اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو تو وہ چوری کے لئے بیجا جائے گا۔ اگر چوری کا مال اس کے پاس جتنا ملے خواہ وہ بیل ہو یا گدھا یا بھیر تو وہ اس کا دو نا بھر دے۔ اگر کوئی آدمی کسی کھیت یا ٹانگستان کو کھلوادے اور اپنے جانور کو چھوڑ دے کہ وہ دوسرے کے کھیت کو چرے تو اپنے کھیت یا ٹانگستان کی اچھی سے اچھی پیداوار میں سے اس کا معاوضہ دے۔ اگر آگ بھڑکے اور کانٹوں میں لگ جائے اور ناز کے ڈھیر یا کھڑی فصل یا کھیت کو جلا کر بھسم کر دے تو جس نے آگ جلائی ہو وہ ضرور معاوضہ دے۔“

(باب ۲۲: ۱-۶)

رشتہ نکاح سے باہر جنسی تعلق دیوانی قانون کی اہم ترین دفعہ ہے۔ عہد نامہ قدیم اس کے سلسلے میں یہ ہدایت دیتا ہے:

”اگر کوئی آدمی کسی کزاری کو جس کی نسبت نہ ہوئی ہو پھسلا کر اس سے مباشرت کرے تو وہ ضروری ہی اسے مہر دے کہ اس سے بیاہ کرے۔ لیکن اگر اس کا باپ ہرگز راضی نہ ہو کہ اس لڑکی کو اسے دے تو وہ کنواریوں کے مہر کے موافق اسے نقدی دے۔“ (کتاب خروج باب ۲۲: ۱۶-۱۷)

نیز یہ کہ:-

جو کوئی کسی جانور سے مباشرت کرے وہ قطعی جان سے مارا جائے (ایضاً: ۱۹)

مذہب اگر انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے تو عدالت وہ آخری جگہ ہو سکتی ہے جس سے اسے کچھ سروکار ہو جیکہ کتاب مقدس اس کے سلسلے میں انتہائی اہم ہدایات فراہم کرتی ہے:-

”تو جھوٹی بات نہ پھیلا نا اور راست گواہ ہونے کے لئے شہر و دیوں کا ساتھ نہ دینا۔ برائی کرنے کے لئے کسی بھیڑ کی پیروی نہ کرنا اور نہ کسی مقدمہ میں انصاف کانٹنا کرانے کے لئے بھیڑ کا منہ دیکھ کر کچھ کہنا۔ اور نہ مقدمہ میں کنگال کی طرف داری کرنا۔“

(ایضاً: باب ۲۳: ۱-۲)

مزید برآں:

۱۰ تو اپنے کنگال لوگوں کے مقدمہ میں انصاف کا خون نہ کرنا — جھوٹے
مناظرے سے دور رہنا اور بے گناہوں اور صادقوں کو مکمل نہ کرنا کیوں کہ میں شریر کو
راست نہ ٹھہراؤں گا۔ تو رشوت نہ لینا کیوں کہ رشوت بیناؤں کو اندھا کر دیتی ہے
اور صادقوں کی باتوں کو بٹھکتی دیتی ہے۔ اور پردیسی پر ظلم نہ کرنا کیوں کہ تم پردیسی
کے دل کو جانتے ہو اس لئے کہ تم خود بھی ملک مصر میں پردیسی تھے“ (ایضاً: ۹۷)

یہ تو تھی ایک جھلک کتاب مقدس کے دیوانی قانون کی اب ذرا ایک نظر اس کے فوجداری
نظام پر بھی ڈالیں جسے اسی طرح تفصیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ طوالت سے بچتے ہوئے ہم
اس کی صرف چند اہم دفعات پیش کرتے ہیں:-

۱۳ اگر کوئی کسی آدمی کو ایسا مارے کہ وہ مر جائے تو وہ قطعی جان سے مارا جائے۔
 پر اگر وہ شخص گھات لگا کر: بیٹھا ہو یا کھڑا ہی ہے اسے اس کے حوالے کر دیا ہو تو
 میں ایسے حال میں ایک جگہ بتا دوں گا جہاں وہ بھاگ جائے۔ اور اگر کوئی دیدہ و
 دانستہ اپنے ہمسایہ پر چڑھ اٹے تاکہ اسے سکرے مار ڈالے تو تو اسے میری قربان گاہ
 سے جدا کر دینا تاکہ وہ مارا جائے۔ اور جو کوئی اپنے باپ یا اپنی ماں کو مارے وہ قطعی
 جان سے مارا جائے۔ (مذکور کتاب خروج: باب ۲۱: ۱۲-۱۵)

اس تفصیل کے ساتھ کہ:-

”اور اگر دو شخص جھگڑیں اور ایک دوسرے کو پتھر یا مکارے اور وہ مرنے نہیں تو بستر پر پڑا رہے۔ توجیب وہ اٹھ کر اپنی لاشی کے سہارے باہر چلنے پھرنے لگے تب وہ جس نے مارا تباہی ہو جائے اور فقط اس کا ہر جانہ بھر دے اور اس کا پورا علاج کرا دے۔“

”اور اگر کوئی اپنے غلام یا لونڈی کو لاشی سے ایسا مارے کہ وہ اس کے ہاتھ سے مر جائے تو اسے ضرور سزا دی جائے۔ لیکن اگر وہ ایک دو دن جیتا رہے تو آقا کو سزا نہ دی جائے، اس لئے کہ وہ غلام اس کا مال ہے۔“

”اگر لوگ آپس میں مار پیٹ کریں اور کسی حاملہ کو ایسی چوٹ پہنچائیں کہ اسے اسقاط ہو جائے پر اور کوئی نقصان نہ ہو تو اس سے جتنا جرمانہ اس کا شوہر تجویز کرے لیا جائے اور وہ جس طرح قاضی فیصلہ کریں جرمانہ بھر دے۔ لیکن اگر نقصان ہو جائے تو تو جان کے بدلے جان لے۔ اور آنکھ کے بدلے آنکھ۔ دانت کے بدلے دانت اور ہاتھ کے بدلے ہاتھ پانچوں کے بدلے پاؤں۔ جلانے کے بدلے جلانا۔ زخم کے بدلے زخم اور چوٹ کے بدلے چوٹ۔“
(ایضاً: ۱۸-۲۵)

اس قانون کی تفصیلی نوعیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ انسانوں میں ایک دوسرے کی طرف سے کی جانے والی زیادتیوں سے آگے ان کے جانوروں سے ہونے والے جانی و مالی نقصان کی بھی وہ پوری تفصیل پیش کرتا ہے:-

”لہ قصاص و دیت کا یہی قانون ہے جسے قرآن نے توحۃ کے حوالے سے اپنے ہاں تسلیم کر لیا ہے و کُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ... اَللّٰهُمَّ اسْتَاكْبِدْ سَاكِبًا كَبِيْرًا اس کے مطابق فیصلہ کریں وہ ظالم ہیں وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُونَ

”اگر بیل کسی مرد یا عورت کو ایسا سینگ مارے کہ وہ مرجائے تو وہ بیل مذکور سنگسار کیا جائے اور اس کا گوشت کھایا نہ جائے لیکن بیل کا مالک بے گناہ ٹھہرے۔ پھر اگر اس بیل کے پہلے سے سینگ مارنے کی عادت تھی اور اس کے مالک کو بتا بھی دیا گیا تھا تو بھی اس نے اسے باندھ کر نہیں رکھا اور اس نے کسی مرد یا عورت کو مار دیا ہو تو بیل سنگسار کیا جائے اور اس کا مالک بھی ملا جائے۔ اور اگر اس سے خوں بہا مانگ جائے تو اسے اپنی جان کے فدیہ میں جتنا اس کے لئے ٹھہرایا جائے اتنا ہی دینا پڑے گا۔ خواہ اس نے کسی کے بیٹے کو مارا ہو یا بیٹی کو اسی حکم کے موافق اس کے ساتھ عمل کیا جائے۔ مگر کسی کے غلام یا لونڈی کو سینگ سے مارے تو مالک اس غلام یا لونڈی کے مالک کو تیس مثقال روپے دے اور بیل سنگسار کیا جائے۔“ (الضأ: ۲۸-۳۲)

علاوہ ازیں :-

”اور اگر کسی کا بیل دوسرے کے بیل کو ایسی چوٹ پہنچائے کہ وہ مرجائے تو وہ جیتے بیل کو بھیجیں اور اس کا دام آدھا آدھا آپس میں بانٹ لیں اور اس مرے ہوئے بیل کو بھی ایسے ہی بانٹ لیں۔ اور اگر معلوم ہو جائے کہ اس بیل کی پہلے سے سینگ مارنے کی عادت تھی اور اس کے مالک نے اسے باندھ کر نہیں رکھا تو اسے قطعی بیل کے بدلے بیل دینا ہوگا اور وہ مر اسوا جانور اس کا ہوگا۔“ (الضأ: ۲۵-۲۶)

کتاب مقدس کی ان تفصیلات کو دیکھتے ہوئے اس دعویٰ میں کوئی دزن باقی نہیں رہتا کہ مذہب صرف خدا اور بندے کے درمیان کا ایک معاملہ ہے۔ معاملات دنیا سے اے کوئی سروکار نہیں ان قوانین کے سلسلے میں یہ تو بے شک کہا جاسکتا ہے کہ وہ کافی بن یا کر امتدال سے بڑے ہوئے ہیں۔ اپنی واقعی کیوں سے قطع نظر یہ کتاب نہ ان کی دست برد اور انسانی تحریفات

مثال کے طور پر کتاب مقدس کا مذکورہ بالا یہ قانون کہ ”اگر بیل کسی مرد یا عورت کو مار لیا کہ وہ مرے تو وہ سنگسار کیا جائے“ الخ جبکہ ایسا جانور کو جو غیر مکلف ہے اس سخت سزا کا مستحق قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا، (بقیہ جائزہ صفحہ ۸۳)

کی جیسی کچھ ستم خوردہ ہے اس کے ہوتے ہوئے اس پر خدا کی تعجب کی ضرورت بھی نہیں۔ لیکن بہر حال اس کے صفحات سے مذہب کا جو تصور ہمارے سامنے آتا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جس کا آج ہم ہر سمت چرچا سنائی دیتا ہے۔ کتاب مقدس کے اوراق سے ابھرنے والا مذہب خدا اور بندے تک محدود نہیں بلکہ انسانی زندگی کے وسیع دائروں کا احاطہ کرتا ہے اور ان کے سلسلے میں کافی تفصیلی ہدایات فراہم کرتا ہے۔ یوں بھی یہ کتاب اپنے لئے بار بار آئین اور شریعت کے الفاظ استعمال کرتی ہے۔ (خروج: باب ۱۵: ۲۵-۲۶ نیز: باب ۱۶: ۴)

مسیحیت

تاریخی اعتبار سے اگرچہ مسیحیت بدھ مت سے مؤخر ہے لیکن ہماری اس گفتگو میں اس کا ذکر یہودیت کے ساتھ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مسیحی شریعت اصلاً شریعت موسوی کا مکمل اور اس کا تتمہ ہے۔ آج بھی مہند نامہ جدید پر ایک نظر ڈال کر اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہودیت کی طرح مسیحیت کی نمائندہ یہ کتاب مقدس بھی انسانی تحریفات اور دستبرد زمانہ سے اپنے کو بچانے میں کامیاب نہ ہو سکی اور بڑی حد تک اسی کی وجہ سے اس کے اندر بہت سی کمیاں اور بے اہم الیاں پیدا ہو گئیں جن کا اس سے پہلے کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیا جا چکا ہے۔

گذشتہ حاشیہ) یا مثلاً یہ بات کہ اگر ایک مرد کسی کنواری کو پھسلا کر اس سے مباشرت کرے تو اس کی سزا یہ ہے کہ وہ اسے مہر دے کر اس سے شادی کر لے اور باپ کی عدم رضامندی کی صورت میں اسے صرف کنواریوں کے مہر کے موافق نقدی دینا کافی ہو جس کے سلسلے میں خاص طور پر ہمارا ذہن اس طرف جاتا ہے کہ یہ تورات میں ذکر کردہ زانیہ مناسبتیں تحریف ہے۔ دوسرے ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ زانیہ کے جرم کو گناہ سمجھنا جانے کا قانون تورات میں موجود تھا اور یہودی علماء اس سے آشنا ہونے کے باوجود قوم کی بگڑی ہوئی حالت کے پیش نظر اسے چھپاتے پھرتے تھے۔ اسلام کے ذخیرہ احادیث میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ سہ اس عنوان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس نام سے خدا تعالیٰ نے الگ سے کوئی مذہب نازل فرمایا تھا۔ اللہ تعالیٰ الٰہی طرف سے ہمیشہ صرف ایک دین (دین اسلام) دنیا میں آیا ہے۔ یہودیت کی طرح اسی دین اسلام کی ایک بگڑی ہوئی صورت مسیحیت بھی ہے۔ (بقیہ حاشیہ کے صفحہ ۸۳)

لیکن اس کے باوجود بلند معیار میں انسان کے اجتماعی معاملات سے متعلق ہیں ایسی بہت سی تعلیمات ملتی ہیں جو مذہب کے اس رائج الوقت تصور کو مسترد قرار دینے کے لئے کافی ہیں کہ وہ صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اسے کچھ سروکار نہیں۔

اس سلسلے میں اہم ترین بات حضرت مسیح کا یہ اعلان ہے کہ میں موسوی شریعت کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ اسے مکمل کرنے کے لئے آیا ہوں۔ آں جناب ایک خطبے میں اپنے شاگردوں سے انتہائی پر جوش الفاظ میں کہتے ہیں:

”یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں۔ منسوخ کرنے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں کیوں کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان و زمین مل نہ جائیں ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ملے گا۔ جب تک سب کچھ پورا نہ ہو جائے“ (متی باب ۱۵: ۱۷-۱۸)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:-

”آسمان اور زمین کا مل جانا شریعت کے ایک نقطہ کے مل جانے سے آسان ہے۔“ (لوقا باب ۱۶: ۱۷)

معلوم ہوا کہ حضرت مسیح سلسلہ نبوت کی دوسری کڑیوں پر ایمان و تصدیق کے علاوہ عامی طور پر شریعت موسوی کو زندہ کرنے کے لئے قوم بنی اسرائیل میں مبعوث کئے گئے تھے جس کا مطلب ہے کہ آں جناب کسی محد و د شریعت کے علمبردار نہ تھے بلکہ تورات سے مل کر اس کا دائرہ وسیع معاملات زندگی کو محیط تھا۔

لیکن اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے انیل کو تورات سے الگ کر لیں، جب بھی ہیں اس میں وہ بے شمار احکامات و تعلیمات ملتی ہیں جو محد و د تصور مذہب کی تردید کے لئے کافی ہیں اور اس حقیقت کی مؤید کہ مذہب کبھی خدا اور بندے تک محدود نہیں رہا۔ اس کا موضوع ہمیشہ وسیع تر دائرہ زندگی رہا ہے۔

(گنبدہ حاشیہ) ہماری گفتگو اسی سمیت سے ہے جیسی کچھ کہ وہ کتاب مقدس اور اپنے کروڑوں کی تعداد میں پھیلے ہوئے پیروں کے باں پائی جاتی ہے۔

اور اس کے لئے وہ کسی انقطاع کے بغیر احکام و ضوابط فراہم کرتا رہا ہے۔ مسیح ماضی کی ان ہدایات کی وسعت و جامعیت کا انکار کون کر سکتا ہے؟

”یہ کہ خون نہ کر۔ زمانہ نہ کر۔ چوری نہ کر۔ بھولی نہ گواہی نہ دے۔ اپنے باپ کی اور ماں کی عزت کر اور اپنے پڑوسی سے اپنی مانند محبت رکھ۔ (متی باب ۱۸: ۱۹-۲۱)“
اگر مذہب صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے تو انسانوں کے مسائل سے اسے کچھ سروکار نہ ہونا چاہئے جبکہ عہد نامہ جدید بیک وقت خدا اور بندگانِ خدا کے حقوق ادا کرنے کی تلقین کرتا ہے:-

”ایک عالم شرح نے آزانے کے لئے اس سے پوچھا۔ اے استاد! تورات میں کون سا حکم بڑا ہے؟۔ اس نے اس سے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ۔ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے اور دوسرا اس کی مانند یہ ہے کہ اپنے پڑوسی سے برابر محبت رکھ۔ انہی دو حکموں پر تمام تورات اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔“ (متی باب ۲۲: ۳۵-۳۷)

یہی نہیں بلکہ حضرت مسیح سخت ترین لفظوں میں قوم یہودی کی اس روایتی دینداری پر تنقید کرتے ہیں جس کے اندر ظاہری طور پر انھیں خدا کے حقوق کا بڑا خیال تھا لیکن بندگانِ خدا کے حقوق کو وہ کیسے بھلا بیٹھے تھے۔ روایتی دینداری کے چھوٹے چھوٹے مظاہر تو انھیں بڑا پس تھا لیکن حقیقی دینداری کے وسیع تر تقاضوں سے وہ بالکل غافل تھے۔ قوم کی اس حالت زار پر جناب یسوع کے ماتم کا ذکر اس سے قبل ہو چکا ہے کہ:

”اے ریاکار قہیہ و اوز فریسیہ و تم پر افسوس! کہ تم یواؤں کے گھروں کو بجا بیٹھے ہو اور دکھلوے کے لئے ناز کو طول دیتے ہو تبہیں زیادہ سزا ہوگی۔“
(متی باب ۲۳: ۱۴)

لے نیز ملاحظہ ہو: مرقس باب ۱: ۱۹، لوقا باب ۱۸: ۲۰۔ مکہ مزید دیکھئے: مرقس باب ۱۲:

”اے ریاکار فقیہو! اور فریسیو! تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سنوف اور زیرہ پر توہم کی دیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے۔ اے اندھے راہ بتانے والو جو پتھر کو تو چھانتے ہو اور اونٹ کو ٹھل جاتے ہو۔“

”اے ریاکار فقیہو! اور فریسیو! تم پر افسوس! کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے صاف کرتے ہو مگر وہ اندر لوٹ اور پارلنہ کاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے فریسی! پہلے پیالے اور رکابی کو اندر سے صاف کرنا کہ اوپر سے بھی صاف ہو جائیں۔“
(الضأ: ۲۲-۲۶)

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:-

”فقیہوں سے خبردار ہو جو لمبے لمبے جاے ہیں کر بھرنا اور بازاروں میں سلام اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور ضیافتوں میں صند نشینی چاہتے ہیں۔ اور پواؤں کے گھروں کو دبا بیٹھتے ہیں اور دکھاوے کے لئے ناک کو طول دیتے ہیں۔ ان ہی کو زیادہ سزا ملے گی۔ (مقس باب ۱۲: ۳۸-۴۰)
معاشرتی نظام کی اہم ترین دفعات کے سلسلے میں بھی تفصیلی ہدایات ہیں عہد نامہ جدید میں مٹی ہیں:-

”اور فریسیوں نے پاس اگر اسے آزمانے کے لئے اس سے پوچھا کیا یہ روا ہے کہ مرد اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ اس نے ان سے جواب میں کہا کہ موسیٰ نے تم کو کیا حکم دیا ہے۔ انہوں نے کہا موسیٰ نے تو اجازت دی ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر چھوڑ دیں۔ مگر یسوع نے ان سے کہا کہ اس نے تمہاری سخت دلی کے سبب سے تمہارے لئے یہ حکم لکھا تھا۔ لیکن خلقت کے شروع سے اس نے انہیں مرد اور عورت بنایا۔ اس لئے مرد اپنے باپ سے اور ماں سے جدا ہو کر اپنی بیوی کے ساتھ رہے گا

اور وہ اور اس کی بیوی دونوں ایک جسم ہوں گے۔ پس وہ دونہیں بلکہ ایک جسم ہیں۔ اس لئے جسے خدا نے جوڑا ہے اسے جدا نہ کرے۔ اور گھر میں شاگردوں نے اس سے اس کی بابت پھر پوچھا۔ اس نے ان سے کہا جو کوئی اپنی بیوی کو چھوڑ دے اور دوسری سے بیاہ کرے وہ اس پہلی کے برخلاف بنا کرتا ہے اور اگر عورت اپنے شوہر کو چھوڑ دے اور دوسرے سے بیاہ کرے تو زنا کرتی ہے۔
(مرقس باب ۱۰: ۲-۱۲)

موصول لینے میں ظلم و زیادتی سے پرہیز اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو شدت سے ملحوظ رکھنے کو خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ کیوں کر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں مسیح کی یہ تعلیم پڑھنے کو ملتی ہے:-

”اور موصول لینے والے بھی ہتسمہ لینے کو لائے اور اس سے پوچھا کہ اے استاد ہم کیا کریں؟ اس نے ان سے کہا جو تمہارے لئے مقرر ہے اس سے زیادہ نہ لینا۔ اور سپاہیوں نے بھی اس سے پوچھا کہ ہم کیا کریں؟ اس نے ان سے کہا نہ کسی پر ظلم کرو اور نہ کسی سے ناحق کچھ لو اور اپنی خواہ پر کفایت کرو۔“
(لوقا باب ۱۲: ۱۲-۱۳)

اس سے بھی آگے ایک مقام پر وہ اپنے کو غریبوں کا نجات دہندہ اور کچلے ہوؤں کی آزادی کا نقیب بتاتے ہیں!

”خداوند کا روح مجھ پر ہے اس لئے کہ اس نے مجھے غریبوں کو خوشخبری دینے کے لئے مسح کیا۔ اس نے مجھے بھیجا ہے کہ قیدیوں کو رہائی اور اندھوں کو بینائی پانے کی خبر سناؤں۔ کچلے ہوؤں کو آزاد کراؤں۔ (ایضا باب ۴: ۱۸) یہی نہیں بلکہ ایک دوسرے موقع پر وہ صاف صاف لعظوں میں اپنے شاگردوں کو آسمان کی طرح زمین میں بھی خدا کی بادشاہی کے قیام کی دعا کی تلقین کرتے ہیں۔

”پس تم اس طرح دعا کیا کرو کہ اے ہمارے باپ توجو آسمان پر ہے تیرا نام
پاک مانا جائے، تیری بادشاہی آئے تیری مرضی جی آسمان پر پوری ہوتی ہے
زمین پر بھی ہو“ (متی باب ۹: ۴-۱۰)

عہد نامہ جدید کی معاملات زندگی سے متعلق ان وسیع تعلیمات کو دیکھتے ہوئے کسی حتی
پسند کے لئے یہ کہنا روا نہیں ہو سکتا کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، معاملات
دنیا سے اس کا کچھ سروکار نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ عہد نامہ قدیم کی طرح کی ان احکام و ہدایات
کے سلسلے میں بھی افراط و تفریط کی نشاندہی کی جاسکتی ہے اور شکایت بھی بالکل بجا قرار پاسکتی ہے
کہ ان کی بنیاد پر کسی صحت مند اور سنی برائصاف معاشرہ کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔ اپنی واقعی کیوں سے
قطع نظر زمانے کی گردشوں اور اپنے پیروؤں کی ستم رانیوں کے نتیجے میں ان کے متعلق یہ کہنا تو بیشک
صحیح ہے لیکن یہ کہنے کی ہر حال گنجائش نہیں ہو سکتی ہے کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کچھ تعلق نہیں
اس کا دائرہ صرف خدا اور بندے تک محدود ہے۔

بودھ مت

بودھ مت پر مرکب دنیا اور معاملات زندگی سے فرار کی چھاپ کتنی گہری ہے، اس سے
ہر شخص واقف ہے۔ بودھ کا بنیادی فلسفہ ہی یہ ہے کہ زندگی سرتاپا مصیبت، اور الم ہے۔ اور اس
کی تمام توجہ انسان کی خواہشات اور اس کے مادی علائق ہیں۔ اس سے نجات کی بس ایک ہی صورت
ہے کہ آدمی عدم محض کی راہ اپنالے اور مادی علائق اور لذات دنیوی سے اپنے کو یکسر منقطع کر لے
اسی کا نام نروان ہے جو بدھ مت کا نقطہ کمال اور اس کا منتہا ہے مقصود ہے۔ لیکن حد ہے کہ
اس نروان کے حصول کے لئے بدھ جو راستہ تجویز کرتا اور جس طریق ہشتگانہ کی تلقین کرتا ہے اس
کی روشنی میں بھی یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ مذہب صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ
ہے معاملات دنیا سے اس کا کچھ سروکار نہیں۔ اس لئے کہ اس طریق ہشتگانہ کے اندر ہیں:-

۱۔ صحیح مقیدہ ۲۔ صحیح ارادہ ۳۔ صحیح حافظہ اور ۴۔ صحیح عقل کے علاوہ ۵۔ صحیح
گفتار یعنی بد زبانی، یادہ گوئی، غیبت اور جھوٹ سے احتراز ۶۔ صحیح چلن، یعنی بد کاری، بخل

اور خیانت سے اجتناب۔ ۷۔ صحیح مشیت یعنی جائز طریقہ سے روزی حاصل کرنا اور ۸۔ صحیح کوشش یعنی دھرم کے احکام کے مطابق عمل کرنا، جیسے وہ احکام بھی ملتے ہیں جن کا تعلق وسیع تر مسائل و معاملات زندگی سے ہے۔ اس طریقہ ہشتنگاہ کو عملی شکل میں لانے کے لئے بودھ نے دس اخلاقی احکام دیئے ہیں جن میں پانچ موکد ہیں اور پانچ غیر موکد ان کے اند بھی ہیں یہی دست نظر آتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں:

- ۱۔ مقرر وقت کے سوا کھانا نہ کھاؤ ۲۔ کھیل تماشے اور گانے بجانے سے پرہیز کرو۔
- ۳۔ بھول، معطر وغیرہ سے پرہیز کرو ۴۔ اچھے اور نرم بستر نہ سونے سے پرہیز کرو اور ۵۔ سونا چاندی اپنے پاس نہ رکھو ان تعلیمات کے ساتھ جو ترک دنیا کا سبق سکھاتی ہیں، ہمیں وہ تعلیمات و ہدایات بھی ملتی ہیں جو اجتماعی زندگی کی اہم ترین دفعات پر مشتمل ہیں یعنی کہ:-
- ۱۔ کسی کی جان نہ لو ۲۰۔ چوری نہ کرو ۳۔ زنا نہ کرو ۴۔ جھوٹ نہ بولو اور ۵۔ رشہ آور

چیزیں نہ پوئے

بودھ کے اس مجموعہ تعلیمات پر اس حیثیت سے تو یقیناً تنقید ہونی چاہئے کہ وہ زندگی سے فخر کا درس دیتی اور انفعالی ہیں اور کوئی معاشرہ ان پر عمل پیرا ہو کر امن و سکون سے بکھار اور عدل و انصاف کی آئینہ داری نہیں، لیکن اس کی متعدد دفعات کے پیش نظر یہ خیال قابل قبول نہیں رہ جاتا کہ مذہب محض خدا اور بندے کے درمیان کا ایک معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں، آخر فقر نفس، چوری اور زنا کی ممانعت جیسی دیوانی اور فوجداری قانون کی انتہائی اہم دفعات کو صرف خدا اور بندے کا معاملہ کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے اسی مذہب کے ایک پیروکار اشوک نے انہی تعلیمات و ہدایات کے زیر تکریم وسیع الاطراف حکومت کا نظم سنبھالا تو بھی ہند میں ایک یا دو گام عہد کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس حکومت کے مذہبی سربراہ کو خراج عقیدت وہ لوگ پیش کرتے ہیں جو مذہب کو انسانی کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ قرار دیتے ہیں۔

مستشرقین کا فن سیرت نگاری

اور

مسلمانوں کی ذمہ داری

ڈاکٹر محمد ذکی

آج تک جتنی کتابیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر لکھی گئی ہیں اتنی غالباً دنیا کے کسی بھی دوسرے انسان کی سیرت پر نہیں لکھی گئیں۔ ان سیرت نگاروں میں بلاشبہ اکثریت اُن حقیقت مندوں ہی کی ہے جو آپ کے دامن رسالت سے وابستہ ہیں، لیکن ایک بہت بڑی تعداد اُن اہل قلم کی بھی ہے جو ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے تو قائل نہیں لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر سیرت اور تاریخ اسلام سے گہری لچھی رکھتے ہیں، مثلاً وہ یہودی اور عیسائی مصنفین (جو مستشرقین کے نام سے موسوم ہیں اور جنہوں نے تقریباً ایک ہزار سال کی مدت میں سیرت اور تاریخ اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی ہیں اور اب بھی پورے انہماک کے ساتھ لکھ رہے ہیں۔ ان کا ایک علمی کا زائد یہ بھی ہے کہ انہوں نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد اصل اور قدیم ماخذ کا سراغ لگایا اور دنیا کے گوشہ گوشہ سے قلمی نسخوں کو جمع کیا، انہیں ایڈٹ کیا اور مختلف زبانوں میں ان کے ترجمے بھی شائع کئے۔ اس طرح انہوں نے اسلام پر اتنا وسیع علمی سرمایہ مہیا کر دیا ہے کہ اب جو بھی سیرت یا اسلام پر قلم اٹھاتا ہے اس کے لیے ان کی تصانیف سے استفادہ یا تعرض ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ان کی علمی کاوشوں کو عام طور پر سراہا گیا ہے لیکن اسلامی حلقوں میں یہ احساس برابر رہا ہے کہ انہوں نے سیرت اور اسلام کو پیش کرنے میں علمی دیانت، غیر جانبداری اور وسعت نظر سے کام نہیں لیا بلکہ غلط بیانی اور تعصب سے کام لیتے ہوئے جان بوجھ کر واقعات کو توڑ پھڑ کر پیش کیا ہے اور تاریخ اسلام کو مسخ کرنے کی قلم کو شمشیر کی ہے۔

اگر یہ الزام صحیح ہے تو بہت سنگین اور دور رس نتائج کا حامل ہے۔ کیونکہ مستشرقین نے نہ صرف انگریزی بلکہ دنیا کی اور دوسری زبانوں میں بھی اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی ہیں لہذا وہ تمام لوگ جو عام طور پر عربی یا مسلمانوں کی تصانیف سے براہ راست استفادہ نہیں کر سکتے انہی کی کتابیں پڑھیں گے اور وہی کچھ جان اور سمجھ پائیں گے جو وہ اسلام کے بارے میں بتانا اور سمجھانا چاہتے ہیں اس طرح ان کے سامنے اسلام کی صحیح تصویر نہیں آپائے گی اس کے علاوہ آنے والی نسلیں جو اسلام کو ان مستشرقین کی نظروں سے دیکھیں گی وہ بھی اسلام سے بدگمان ہی رہیں گی۔

ان حالات کے پیش نظر اس بات کی ضرورت ہے کہ ان کی تصانیف کا متوازن اور مختصراً جائزہ پیش کیا جائے، ان کی خوبیوں کا کھلے دل سے اعتراف اور خامیوں کو آشکارا کیا جائے تاکہ دنیا اندھیرے میں نہ رہے اور اسلام کو اس کے صحیح روپ میں دیکھ سکے۔ زیر نظر مقالہ میں اسی امر کی کوشش کی گئی ہے۔

مستشرقین کی تصانیف کا تنقیدی جائزہ لینے سے پہلے ان حالات پر بھی نظر ڈال لینی چاہیے جن میں یہ کتابیں لکھی گئی ہیں تاکہ ان عوامل کی نشاندہی ہو سکے جو ان علمی کاوشوں کی تہ میں کارفرما رہے ہیں۔ یہاں ہم چند تاریخی حقائق آپ کے سامنے رکھتے ہیں جن کی روشنی میں امید ہے معاملہ کی نوعیت سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(۱) قرآن کریم نے صراحت کی ہے کہ تاریخ انسانی کے ابتدائی دور سے ہی خالق کائنات کی طرف سے ہر دور اور ملک میں اللہ کی بندگی کی دعوت دینے والے رسول آتے رہے ہیں اور بہت سی قوموں کی ہدایت کے لیے مستقل کتابیں بھی نازل ہوئی ہیں لیکن ان رسولوں کے پیروں نے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل اور دنیوی فوائد کی خاطر اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام میں رد و بدل کر ڈالا اور کتابوں میں تحریف کر دی اس طرح انھوں نے اللہ کے بتائے ہوئے اصولوں (اسلام) کو مسخ کر دیا۔ بالآخر اللہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی قدیم دین اسلام کا احیاء فرمایا اور بتایا کہ نوع انسانی کی فلاح کا یہی ایک راستہ ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کی جائے، اس کے سوا تمام طریقے گمراہی پر منتج ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں دنیا کے دوسرے مذاہب سے تعرض ناگزیر تھا اس لیے قرآن نے دنیا کے مشہور مروجہ مذاہب کی تاریخ پر روشنی ڈالی، ان کی خصوصیات بیان کیں، ان کے ماننے والوں کے

کا زمانہ بیان کیے اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی غلط روش پر نکتہ چینی بھی کی۔

چونکہ قرآن سب سے بعید میں نازل ہوا ہے اس لیے اس میں دوسرے مذاہب سے تعرض کیا گیا ہے جبکہ دوسرے مذاہب کی کتابوں میں اسلام اور مسلمانوں سے تعرض کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۲) اس ضمن میں قرآن نے یہودیوں اور عیسائیوں کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی، ان کے عقائد کی اصل بتائی اور ان کے عقاید و کردار پر بھی تنقید کی، انھیں سمجھایا کہ تم اپنے مروجہ مذاہب سے خود اپنے ہی ڈالے ہوئے پرورے اٹھا دو تو تمہیں معلوم ہوگا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی دین کی دعوت دے رہے ہیں جس کی حضرات موسیٰ اور عیسیٰ دے چکے ہیں، تمہاری اور دنیا کی تمام آسمانی کتابوں کی سچائیاں قرآن میں سمیٹ لی گئی ہیں اس اعتبار سے اسلام اقوام عالم کی کھوئی ہوئی میراث ہے جو اب عام کی جا رہی ہے۔

(۳) اس کا رد عمل یہ ہوا کہ عام طور پر یہودیوں اور عیسائیوں نے جو سرزمین عرب میں بھی آباد تھے اسلام کی دعوت کو رد کر دیا۔ اس کے نتیجے میں بحث و استدلال کا سلسلہ شروع ہوا جس کی زد میں ان کے بنیادی عقاید بھی آگئے، تنقید انھیں ناگوار تھی اور مروجہ اصول مذاہب کو ترک کرنا گوارہ نہیں تھا۔ انھوں نے سخت رویہ اختیار کیا، بالآخر ان سے اسلام کا انقصاد ہوا، متعدد جنگیں ہوئیں اور بدترجیح انھیں سرزمین عرب سے نکلنا پڑا۔

انھیں اپنی شکست کا احساس تھا اور دلوں میں جذبہ انتقام موجزن تھا، یہی تلخی یادیں لیے ہوئے یہودی اور عیسائی مشرق وسطیٰ کے مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے، لیکن یہ تلخی یادیں ان کی نسلوں میں منتقل ہوتی رہیں۔

(۴) اس کے بعد خلافت راشدہ کا دور آیا، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا، ایران و عراق، شام و فلسطین اور مصر بھی مسلمانوں کے قبضے میں آگئے، ایک طرف ساسانی اور دوسری طرف سلطنت روم کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے، پھر خلافت بنو امیہ کے دور میں اسپین اور یورپ کی سرزمین میں اسلامی پرچم لہرانے لگا۔ ان فتوحات نے دنیا کا نقشہ ہی بدل دیا لیکن سب سے زیادہ یہودی اور عیسائی متاثر ہوئے کیونکہ

(۱) ان کا بہت بڑا سیاسی نقصان ہوا تھا، وہ اس طرح کہ سلطنت روم عیسائیت کے علمبردار اور محافظ تھی اور اس کا دائرہ اقتدار بہت وسیع تھا۔ یورپ کے بیشتر ممالک کے علاوہ مصر اور شام و فلسطین کے زرخیز علاقے بھی اس کی قلمرو میں شامل تھے لیکن ان علاقوں پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا اور رومیوں کو ہر جگہ پسپا ہونا پڑا، اور بالآخر سلطنت روم کا شیرازہ بکھر گیا اس کی وجہ سے عیسائیت کو بہت بڑا دھکا لگا۔

ان علاقوں میں جو عیسائی امراء اور جاگیردار تھے وہ جاگیرداروں سے محروم ہو گئے اور سلطنت کی ان علاقوں سے جو آمدنی ہوتی تھی وہ بھی ختم ہو گئی۔ یہ سیاسی نقصان ان علاقوں ہی تک محدود نہیں رہا کیوں کہ اس کے بعد اسلامی افواج سرزمین یورپ میں بھی داخل ہو گئیں اور وہاں کے برسر اقتدار طبقہ، امراء اور جاگیرداروں کو بھی فکر لاحق ہو گئی۔ اس طرح ایک سیاسی بحران پیدا ہوا۔

(۲) مذہبی حیثیت سے بھی عیسائیت اور یہودیت کو بہت بڑا صدمہ پہنچا تھا۔ فلسطین بیت المقدس، یہودیوں اور عیسائیوں کا ایک قدیم مذہبی اور روحانی مرکز تھا جو اب مسلمانوں کا دوسرا مذہبی مرکز بن چکا تھا۔ یہودی اور عیسائی ان علاقوں میں ذمی کی حیثیت سے رہ رہے تھے یا نکل چکے تھے۔ مسلمانوں کا بیت المقدس پر قبضہ یقیناً یہود و نصاریٰ کو کھٹک رہا تھا۔

اس کے علاوہ بڑی تعداد میں عیسائی دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے، یہ دوسرا نقصان ہو رہا تھا۔ خود عیسائیوں کو اپنے مذہب کے بارے میں طرح طرح کے شبہات پیدا ہو رہے تھے بالخصوص اسلام کے مقابلہ میں عیسائیت کے اصولوں کو سمجھنا بہت مشکل ہو رہا تھا، یہ وہ صورت حال تھی جس سے یہودیوں بالخصوص عیسائیوں کا مذہبی طبقہ بہت پریشان تھا۔

(۳) حکمران طبقے اور مذہبی اجارہ داروں کے علاوہ تجارت پیشہ لوگوں پر بھی اسلامی فتوحات کا گہرا اثر ہوا۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے۔ بہت قدیم زمانہ سے مشرق و مغرب کے درمیان بحری راستہ سے جو تجارت ہوتی رہی تھی اس پر عربوں کا تسلط تھا۔ جنوبی عرب کے تاجر ممعدری راستہ سے ہندوستان، جزائر ہند، نکا (سیلون) اور چین وغیرہ سے سامان تجارت جہازوں پر لاد کر بحین کے بندرگاہوں تک لے جلتے۔ وہاں سے افریقہ کے بندرگاہوں پر لے جا کر فروخت کرتے تھے۔ پھر مکہ کے تاجر (قریش) عدن وغیرہ سے یہ سلمان بحر احمر کے کنارے کنائس

ہوتے ہوئے کمین لالتے، پھر دینے کے قریب سے گزرتے ہوئے شام تک لے جاتے تھے اور وہاں خوب لقمے کے ساتھ یہ چیزیں فروخت کرتے تھے۔ وہاں سے یہ مشرقی اشیاء بحیرہ روم کی بندرگاہوں سے گزرا کر یورپ کے ممالک میں فروخت ہوتی تھیں۔ لیکن یورپ کے تاجروں کو مشرق سے براہِ غیر چیزیں عرب تاجروں ہی سے خریدنا پڑتی تھیں کیونکہ بحیرہ روم اور ہندوستان کے درمیان کا بحری راستہ عربوں کے تسلط میں تھا یہ چیزیں یورپ، افریقہ اور ایران کو شاق گزرتی تھیں لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر یہ تینوں حکومتیں عربوں کو اس بین الاقوامی تجارت سے بے دخل نہ کر سکیں۔

سلطنتِ روم اس تجارتی شاہ راہ پر کٹر ول تو کیا حاصل کرتی خود بحیرہ روم کے بندرگاہوں کو بھی کھو بیٹھی۔ اس سے یورپ کا نظام تجارت درہم برہم ہو گیا اور وہاں کے تاجر پریشانی میں پڑ گئے۔ ان اشارات سے یہ بات بآسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ اسلامی عروج اور فوجات سے عیسائیوں کا برسرِ اقتدار طبقہ سیاسی طاقت سے محروم ہوا، مذہبی طبقہ اور امارا لو جاگیرداروں ہی کے مفادات پر ضرب نہیں پڑی تاجروں کو بھی نقصان پہونچا، لیکن یہ سب مل کر بھی اسلامی فوجات کے سیلاب کو روکنے میں بُری طرح ناکام ہو چکے تھے اور انھیں یہ بھی ڈر تھا کہ یورپ کے باقی ماندہ علاقوں میں بھی کہیں مسلمانوں کے قدم نہ جم جائیں۔ لہذا ان تمام طبقوں نے مل کر پھر ایک منظم کوشش کی کہ اپنے کھوئے ہوئے علاقے مسلمانوں سے واپس لیں۔

(۵) اس مقصد کے حصول کے لیے سیاسی طاقتیں، امارا، جاگیردار، پادری اور تاجر سب مل گئے، اپنے اپنے مفادات کے تحفظ اور کھوئے ہوئے اقتدار کو حاصل کرنے کے لیے عوام کی جستجو ضروری تھی۔ وہ اس طرح حاصل کی گئی کہ انھیں بتایا گیا کہ اسلام عیسائیت کا سب سے بڑا دشمن ہے، اس نے مسیح دینا کو تباہ و برباد کر ڈالا ہے، گرجاؤں کو مسجدوں میں بدلا اور عیسائیوں کو جبراً مسلمان بنایا جا رہا ہے، صلیب توڑی جا رہی ہے، اور عیسائیت ”خطرہ“ میں ہے۔ اٹھو اور اس وحشی قوم سے اپنے مقدس گرجاؤں کو بچاؤ۔ پادریوں، مقرروں، ادیبوں اور شاعروں نے اسلام کے خلاف مسیحی دینا کے جذبات بھر مار کئے، نتیجہً نکل کر عیسائی فوجوں کا ایک سیلاب یورپ سے امنڈ آیا جو اسلامی

ملہ اس سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں تفہیم القرآن جلد ششم میں سورہ الفیل اور قریش کی تفسیر

دنیا کو ہلے جانا چاہتا تھا۔ یہی فوجی سیلاب اور تصادم صلیبی جنگوں کے نام سے مشہور ہے جس کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب عوام کو مشتعل کرنے کے لیے جابلوں کے علاوہ پڑھے لکھے اور خجندہ اہل قلم نے بھی نہ صرف جھوٹ، مہل اور مضحکہ خیز باتیں پھیلائی بلکہ اسلام کے خلاف نہایت رکیک الزامات لگائے۔

اس پس منظر اور ماحول میں سیرت اور اسلام پر جو کچھ لکھا گیا اور جس اسپرٹ کے تحت لکھا گیا اس میں کتنی علمی دیانت ہوگی اس کا سمجھنا کچھ زیادہ دشوار نہیں ہے۔

(۶) نفرت اور دشمنی کی فضا میں جبکہ ہر طرف زہر افشانی ہو رہی ہو اور اسلام کے خلاف مکروہ پروپیگنڈہ جاری ہو عوام کا تو کہنا ہی کیا تعلیم یافتہ طبقہ بھی بہہ جاتا ہے۔ اس سیلاب کو صرف وہی لوگ روک سکتے تھے جن کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات حاصل ہوں، جو ایمان داری اور دیانت کے نام لیں اور جن کا تنقیدی شعور بیدار اور بختہ ہو۔ لیکن یہی ایک طبقہ یورپ میں ناپید تھا۔

(۷) مغربی موزین کا اس پر اتفاق ہے کہ سلطنت روم کا زوال پانچویں صدی عیسوی ہی میں شروع ہو گیا تھا اور اسلام نے اس تالوت میں آخری کیل ٹھونک دی تھی۔ سلطنت روم کے زوال کے ساتھ ہی علم و تمدن کی شمعیں بھی گل ہو گئیں اور ذہنی پستی اور تمدنی انحطاط کا عمل تیزی کے ساتھ شروع ہوا۔ اور تقریباً ایک ہزار سال تک اہل یورپ پر جمود طاری رہا۔ یہی وجہ ہے کہ پانچویں صدی سے لے کر تقریباً پندرہویں صدی تک کے اس ایک ہزار سالہ دور کو یورپ کی تاریخ میں تاریک دور (Dark Age) یا ازمنہ وسطی (Medieval Period) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

ایک طرف یہ حال تھا اور دوسری طرف مسلمان اپنی وسیع سلطنت میں عظیم الشان تمدنی مراکز قائم کر رہے تھے، علم و فن کی شمعیں روشن کر رہے تھے، ہر میدان میں بے مثل ترقی کر رہے تھے اور ہر اعتبار سے اقوام عالم کی قیادت کر رہے تھے، یہود و نصاریٰ کو اس کلا کھ بھی تھا اور اس پر حیرت بھی۔

(۸) اس حقیقت کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں جہاں مسلمانوں نے اپنی حکومت قائم کی وہاں انتہائی رواداری کا ثبوت دیا اور غیر مسلموں کو مذہبی آزادی دی، اُن کی جان،

مال، عزت و آبرو کی حفاظت کی، ان کے ساتھ انصاف کیا اور انتظامی معاملات میں بھی انہیں شریک کیا۔ امن و سلامتی کے اس ماحول میں ان غیر مسلموں کو اسلام کو قریب سے دیکھنے کا اور مسلمانوں کے اخلاق اور کردار جاننے اور پرکھنے کا موقع ملا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بیشتر غیر مسلموں بالخصوص ان علاقوں کے عیسائیوں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا اور اس کے پر جوش مبلغ اور علمبردار بن گئے لیکن یورپ کے عیسائیوں اور یہودیوں کی حالت بالکل مختلف تھی۔

یہ اسلامی دنیا سے الگ تھے، ان پر خوف مسلط تھا، ان کے کانوں میں زہر گھولاجا رہا تھا۔ ان کے دلوں میں اسلام سے نفرت بھری جا رہی تھی۔ ان کے مذہبی اور سیاسی رہنما انہیں باور کرا رہے تھے کہ اسلام عیسائیت کا حریف اور سب سے بڑا دشمن ہے۔

(۹) اسلام سے نفرت اور دشمنی کے اس ماحول میں اہل یورپ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تاریخ اسلام پر کتابیں لکھنے کی ضرورت کہیں محسوس کی؟ کیا اسلام کو سمجھنے کے لیے، اس کو صحیح ٹھہنگ سے پیش کرنے کے لیے، عوام کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے؟ نہیں۔ ان میں سے کوئی مقصد نہیں تھا بلکہ صرف عیسائیت کا دفاع اور عیسائیوں کو اسلام قبول کرنے سے روکنا تھا۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے یورپ کے اہل قلم نے جو منصوبہ بنایا اس کا مختصر خاکہ اس طرح ہے:

عیسائیوں کو یہ بتایا اور سمجھایا جائے کہ عیسائیت ہی سچا مذہب ہے، انبیت (یعنی حضرت مسیح خدا کے بیٹے ہیں) تثلیث (یعنی خدا، مسیح، اور روح القدس تین خدا اور تینوں ایک خدا ہیں)، اور کفارہ (یعنی حضرت مسیح نے صلیب پر جان دے کر عیسائیوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر دیا) بالکل صحیح اصول ہیں۔ اسلام مسیحیت کی ضد ہے۔ مسلمان عیسائیوں کے دشمن ہیں، وحشی ہیں، گمراہ ہیں، انھوں نے عیسائیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے، ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ عیسائیوں کی زمینوں پر قبضہ کیا جائے، انہیں غلام بنایا جائے، ان کی ”مقدس“ صلیب کی توہین کی جائے، ان کے گرجاؤں کو مسجدوں میں بدل دیا جائے اور ان کے مال و دولت پر قبضہ کر لیا جائے۔ جب سے اسلام کا ظہور ہوا ہے عیسائیت برابر پسا ہو رہی ہے۔

چونکہ عیسائیت ایک سچا اور آسمانی مذہب ہے اس لیے جو بھی اس کا مخالف اور دشمن ہے وہ یقیناً گمراہ ہے۔ اسلام عیسائیت کا مخالف ہے اس لیے ایک باطل مذہب ہے، اور باطل مذہب

کو مٹانا عیسائیت کی سب سے بڑی خدمت ہے اور اس نیک مقصد کے لیے جو طریقے بھی اختیار کیے جائیں وہ جائز ہیں۔

اس مذہبی فریضہ کو ادا کرنے کے لیے یہی مناسب سمجھا گیا کہ اسلام کو انتہائی مکروہ شکل میں پیش کیا جائے اور خاص طور پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ایسی باتیں کہی جائیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ایسی سیرت کا انسان ہرگز خدا کا رسول نہیں ہو سکتا چنانچہ جتنی جھوٹی، مہمل، مضحکہ خیز اور رکیک باتیں ممکن تھیں وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے بارے میں کہی اور لکھی گئیں۔

چونکہ مستشرقین کی تصانیف ایسی باتوں سے بھری پڑی ہیں اس لیے ان کی فہرست مرتب کرنا بہت دشوار ہے البتہ چند خاص باتیں بطور نمونہ نقل کیے دیتے ہیں۔ نقل کفر کفر بنانا شروع کیا گیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک حقیر اور معولی گھرانے میں پیدا ہوئے، بے جوڑ شادی کی، شرک و بت پرستی میں مبتلا رہے، اپنی حیثیت اور مقام کو بلند کرنے کے لیے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، ایک قسم کے جنون کے دورے پڑتے تھے اسے وحی سمجھ لیا۔ یہ بھی کہا گیا کہ ایک پرندہ کو آپ نے زینت دی تھی جو بلانے پر آپ کے کان میں پڑے دالے کھانے لگتا تھا، یہی آسمانی وحی تھی، اور ایک بیل یا اونٹ کو سدھالیا تھا جو آواز دینے پر چلا آتا، اس کے سینگوں سے قرآن بندھا ہوتا تھا، بس یہی نزول قرآن تھا۔ آپ نے نہایت ہوشیاری سے عربوں کے مشرکاتہ عقائد، ادیبہودیوں اور عیسائیوں کے عقاید سے متاثر ہو کر ایک نیا مذہب اسلام کے نام سے چلایا، یہودیوں اور عیسائیوں سے کچھ باتیں سُن رکھی تھیں انہی کو رد و بدل کے ساتھ قرآن میں داخل کر لیا، دنیوی اغراض کی خاطر کچھ لوگوں نے اس مذہب

سے حال ہی میں ایک کتاب ”اسلام اور مغرب“ از نارمن ڈینیل (Norman Daniel) شائع ہوئی ہے جس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ (Edinburgh, 1960, 1962, 1966, 1980)

نہو را اسلام کے وقت سے اب تک یورپ کے عوام ادب و انشوروں نے اسلام کے بارے میں جو کچھ کہا، سمجھا اور لکھا ہے اسی کا ایک متوازن تجزیہ اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ مصنف مصحفیؒ اس سبب کی کتابوں کے حوالوں سے اسی مقصد کی وضاحت کی ہے جس کا آپ پریم نے ذکر کیا ہے۔ مد خطہ فریدیں مذکورہ بالا کتاب سے ص ۱۶۹۔

جل کر لیا۔ اکثر نے مخالفت کی، پھر آپ نے بت پرستی سے مصالحت کر لی لیکن جلد ہی اپنے قدم پر ہٹالیے۔ مدینہ کی صورت حال سے فائدہ اٹھا کر وہاں قدم جما لیے، قریش کے قانلوں کو لوٹنا دے دیا اور پھر حکومت قائم کر لی کبھی کوئی معجزہ نہیں دکھایا، پہلے یودیوں کو خوش کرنے کی کوشش اور پھر مخالفت، اور بالآخر انھیں اُن کے وطن سے نکال دیا، اُن کا قتل عام کیا جو اسلام کی پیشانی ایک بد نما داغ ہے۔ آپ کی ازدواجی زندگی بالخصوص حضرت زینبؓ اور حضرت عائشہؓ سے تعلقات کی نوعیت اور تعدد ازدواج سے صاف ظاہر ہے کہ ایسی سیرت کا انسان خدا کا رسول میں ہو سکتا۔ ایک باطل مذہب چلانے کی سزائے ملی کہ آپ کی وفات بہت ہی بُرے حالات میں ہوئی۔ آپ کے بعد عربوں نے چاروں طرف لوٹ مار شروع کر دی، جہاد کے نعرے لگائے، زبردستی ملتان کیا، گرجاؤں کو مساکیا، ان کی جگہ مسجدیں بنائیں۔ اسلام کے اصول بھی اتنے ناقص ہیں کہ میسائیت کے مقابلے میں ہرگز قابل قبول نہیں ہو سکتے، مثلاً جہاد، تعدد ازدواج، طلاق، غلامی، (۱۰) مستشرقین کے مآخذ کیا تھے؟ کچھ تو وہ بے بنیاد اور مضحکہ خیز باتیں جو بارے اور جاکے جوئے سپاہیوں نے یورپ میں مشہور کر دی تھیں انہی کو بخجیدہ اہل قلم بھی بلا تکلف نقل کر دیتے تھے، بلکہ جہاں ضرورت محسوس کرتے اپنی طرف سے فرضی داستانیں گھڑ لیتے تھے۔ اسلام کو بدنام کرنا ۱۰ سے باطل مذہب سمجھنا اور اس کی برائیاں کرنا عیسائیت کی خدمت تصور کیا جاتا تھا۔
وراس کے لیے غلط بیانی جائز سمجھی جاتی تھی۔

لے اگرچہ نقل کفر کفر نباشد پھر بھی جو باتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں کہی گئی ہیں ان کا نقل کرنا ہی بہت دشوار ہے مثلاً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے سلسلے میں لکھا گیا *That he 'was eaten by dogs.... or by pigs' — Islam and the west, 40.*

اس کے علاوہ کئی یہودہ باتیں کہی گئی ہیں اس کا انکار اسی سے لگایے کہ نارمن ڈینیئل کو اپنی کتاب کا

غازی ان الفاظ سے کرنا پڑا ہے کہ ”ناقل الکفر لیس بکافر“

سلا یہ باتیں عام طور پر سب ہی مستشرقین نے لکھی ہیں ان کے حوالے ”اسلام اور مغرب“ میں بھی دیکھے جاسکتے

ہیں۔ مثلاً ۵۲، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱

مستشرقین کا فن سیرت نگاری

ایسا نہیں کہ مستند کتابیں ان کے علم میں نہیں تھیں یا دسترس سے باہر تھیں۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ کم از کم تعلیم یافتہ یورپین اسلام کے بارے میں صحیح معلومات رکھتے تھے لیکن عیسائیت کی انہمی حمایت میں حقائق پر فرضی داستانوں اور بے بنیاد افواہوں کو ترجیح دیتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اپنی تصانیف میں یہ عیسائیوں ہی کو خطاب کرتے تھے، اور انہی کے لیے لکھتے بھی تھے۔ اور عیسائی عوام ان بیانات سے یقیناً خوش ہوتے تھے جن میں اسلام کی مذمت اور اس کے اصولوں کا مذاق اڑایا جاتا تھا۔ لکھنے والوں کو اس بات کا ذرا خیال نہیں ہوتا تھا کہ مسلمان ان کتابوں کو پڑھ کر کیا کہیں گے۔ اس لیے بے دھڑک جو جی چاہتا لکھتے چلے جاتے تھے۔ یہ انداز بارہویں صدی عیسوی میں اختیار کیا گیا اور بعد کے مصنفین اسی راستہ پر چلتے رہے۔ (۱۱) لیکن اب حالات کافی حد تک بدل چکے ہیں۔ اسلام اب ایک سیاسی خطرہ نہیں آج اسلامی فتوحات کا سیلاب بے دیورپ کی سرحدوں پر مسلمانوں کی یورش۔ اہل یورپ نے اپنے تمام علاقے مسلمانوں سے واپس لے لیے ہیں۔ بین الاقوامی تجارت پر نہ عرب قابض ہیں نہ مسلمان، بلکہ یورپ کی اقوام کا تسلط ہے۔

اس دوران اہل یورپ بہت سے انقلابات اور تحریکوں سے دوچار ہو چکے ہیں مثلاً نشاۃ ثانیہ (RENAISSANCE) اصلاح مذہب (REFORMATION) اور روشن خیالی کی تحریک (ENLIGHTENMENT)۔ فرانس کا انقلاب، صنعتی انقلاب اور سائنسی انقلاب۔ ان تحریکوں اور انقلابات نے فکر و نظر کی نئی راہیں کھول دی ہیں۔ تحقیق و تنقید کی دنیا میں ایک انقلاب برپا ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ عیسائیت کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ اب عام طور پر تعلیم یافتہ یورپین عیسائیت کے بنیادی اصولوں کو بھی شک کی نظروں سے دیکھتے ہیں اور انہیں عیسائیت سے وہ لگاؤ نہیں رہا جو قدیم دہائیوں میں تھا۔

ظاہر ہے ان تحریکوں اور انقلابات کا کچھ نہ کچھ اثر مستشرقین پر بھی ہوا ہے، ان کا انداز بیان اور معیار تنقید بھی بدلا ہے۔ نئے موضوعات سامنے آئے ہیں اس کے علاوہ چونکہ عیسائیت سے وہ وابستہ

۱۔ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے "اسلام اور مغرب" ۲۰۰۷ء، ۲۰۰۸ء، ۲۰۰۹ء، ۲۰۱۰ء، ۲۰۱۱ء، ۲۰۱۲ء، ۲۰۱۳ء، ۲۰۱۴ء، ۲۰۱۵ء وغیرہ،

حقیقت نہیں رہی جو قرونِ وسطیٰ کے عیسائیوں کو تھی جس کے جوش میں وہ اسلام کے بارے میں بے بنیاد باتیں کہنا اور اس کے اصولوں کی مذمت کرنا دینی خدمت تصور کرتے تھے۔ بلکہ اہل علم کا ایک طبقہ ایسا بھی ابھر کر سامنے آ گیا ہے جو اسلام کا مطالعہ خالص علمی نقطہ نظر سے کرتے کا مدعی ہے اور نئے رجحانات کی روشنی میں اسباب و علل کا تجزیہ کرنا چاہتا ہے۔

آج بین الاقوامی معاملات اور تعلقات نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا ہے۔ اب وہ کتاب جو بین الاقوامی نقطہ نظر سے نہ لکھی جائے مشہور و مقبول نہیں ہو سکتی۔ اب مستشرقین صرف عیسائیوں کو خوش کرنے کے لیے اسلام کی مذمت آسانی سے نہیں کر سکتے اور بے دھڑک فرضی داستانیں جو قرونِ وسطیٰ میں سنائی جاتی تھیں نہیں سنا سکتے مثلاً یہ کہ مسلمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے نبیوں کی پوجا کرتے ہیں۔ یہ کیونکہ آج ان کا مشاہدہ ہی ان کی تذبذب بردے گا۔ ان کی کتابیں دنیا کے مختلف خطوں میں جائیں گی۔ ہر جگہ سے تنقید اور کلمۂ چینی ہوگی ان کی بدنامی بھی ہوگی اور کتابوں سے آمدنی بھی متاثر ہوگی۔

بین الاقوامی شہرت حاصل کرنے اور اپنا اثر و رسوخ بڑھانے کے لیے بین الاقوامی مذاکرے اور سمینار میں شرکت بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے اس قسم کی علمی مجالس میں اہل علم کے روبرو دروغ گوئی بہت مہنگی ثابت ہوگی اس کے علاوہ اب مستشرقین یہ بھی نہیں چاہتے کہ مسلمانوں کو شتمل کیا جائے اس لیے کہ اسلامی ممالک سے ان کے سیاسی اور معاشی مفادات وابستہ ہیں اور وہاں اعلیٰ ملازمتوں اور عہدوں پر وہ فائز ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے بیشتر مستشرقین آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں وہ پھر ادب ہو رہے ہیں کم از کم کھل کر نہیں کہتے جو قرونِ وسطیٰ کے عیسائی علماء بے دھڑک لکھا کرتے تھے۔

(۱۲) لیکن کیا مستشرقین کا نقطہ نظر بھی بدل گیا ہے؟ ان کے مقاصد بھی بدل گئے ہیں، اور کیا اب یہ حق گوئی اور دیات سے کام لینے لگے ہیں؟ اگر آپ کا یہ خیال ہے تو آپ کو مایوسی ہوگی کیونکہ

مستشرقین کا فن سیرت نگاری

عصر حاضر کے مغربی سیرت نگاروں نے الفاظ بدلے ہیں، واقعات پیش کرنے کا انداز ضرور بدل دیا ہے مگر بنیادی اعتبار سے مقصد وہی ہے جو ایک ہزار سال پہلے تھا۔ یعنی بات دہی کہتے ہیں جو ان کے پیشرو کہا کرتے تھے، مگر الفاظ بدل گئے ہیں اور کہنے کا انداز مختلف ہے۔ ملاحظہ فرمائیے ان کے طرز نگارش کی جھلک:-

یہ ماہر مستشرقین (جن میں مپور، مارکولیت، اور واٹ جیسے سب شامل ہیں) اپنے تمہیدی کلام میں چند باتیں واضح طور پر کہہ دیتے ہیں مثلاً نہایت سادگی سے لکھتے ہیں:-

یورپ میں اب تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس اعتبار سے ناقص تھیں کہ زیادہ تر غیر مستند واقعات پر مشتمل تھیں، کچھ تعصب سے بھی کام لیا گیا اور واقعات کے تمام پہلوؤں کا جائزہ نہیں لیا گیا۔ اس کے بعد یقین دلاتے ہیں کہ ہم غیر جانب داری سے کام لیتے ہوئے مستند واقعات ہی بیان کریں گے اور اسباب و علل کا بجز یہ بھی مقبول انداز میں کریں گے۔

اس طرح قارئین پر یہ تاثر قائم ہو جاتا ہے کہ ان کی کتابوں میں کم از کم وہ یہودہ باتیں نہیں ہوں گی جو قرون وسطیٰ کے عیسائی یا یہودی لکھتے تھے۔

اس کے بعد یہ فن کار سیرت نگار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت کے وقت عرب کی سیاسی، معاشی، معاشرتی اور مذہبی حالت بیان کرتے ہیں، روایات کی چھان بین کرتے ہیں اور کچھ اس طرح نقشہ کھینچتے ہیں کہ گویا سرزمین عرب ایک مذہبی رہ نما کی ضرورت محسوس کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن میں بٹھا کر آہستہ آہستہ لکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربیوں کے مشرکانہ عقاید، جاہلانہ رسوم، یہودیوں کے عقاید اور عیسائیوں کے کچھ اصولوں کے امتزاج سے ایک نئے مذہب کی تشکیل کی اور اسے اسلام کا نام دے دیا۔ حالات نے مجبور کر دیا کہ آپ نبوت کا دعویٰ کریں چنانچہ آپ نے یہ دعویٰ کر دیا۔ حالات کے دباؤ اور مختلف اثرات سے آپ پر ایک خاص قسم کی کیفیت طاری ہوئی اور اس کیفیت میں جو کچھ آپ نے کہا اسے قرآن کا نام دے دیا گیا۔ انہی تاثرات

کو آپ نے خدا کی طرف سے وحی سمجھ لیا۔ اس پر خاص طور سے زور دیا جاتا ہے کہ قرآن میں نبیستریاتیں وہی ہیں جو آپ نے یہودیوں اور عیسائیوں سے وقتاً فوقتاً سنی تھیں۔ عرب کا قبائلی اور معاشی نظام کچھ اس نوعیت کا تھا کہ وہ آپ کے پیش کردہ اصولوں کو تسلیم نہیں کر رہے تھے۔ بالآخر مدینہ کے حالات سازگار دیکھ کر ان حضرات وہاں چلے گئے، معاشی دباؤ بڑھا تو قریش کے تجارتی قافلہ پر حملے کیے، مال غنیمت ہاتھ آیا، پھر یہودیوں کو زمینوں سے بے دخل کیا، ان کے ایک قبیلہ کا قتل عام کیا جو اسلام کی پیشانی پر بے ناداغ ہے۔ آپ کی دنیوی سوچ بوجھ کی تعریف کرنے کے بعد کہہ دیتے ہیں کہ آپ کی ازدواجی زندگی یورپ کے معیار سے دیکھی جائے تو قابل اعتراض ہے۔ زعفران اور مشرقی لوگوں کے نقطہ نظر سے کچھ زیادہ قابل اعتراض نہیں۔ پھر جہاد، جزیرہ، تعدد ازواج، طلاق، غلامی، تقدیر اور اسلام کے دوسرے اصولوں پر تنقید چینی کرتے ہیں اور اس انداز سے گویا مسلمانوں کی ہمدردی میں ایسا کر رہے ہیں۔

یہ وہی تمام باتیں ہیں جو ہزار سال پہلے کے متعصب عیسائی اور یہودی کہتے تھے۔ وہ ”جھوٹا نبی“ کہتے تھے ایسے الفاظ تو جدید مستشرقین استعمال نہیں کرتے مگر اتنا تو صاف طور پر کہہ دیتے ہیں کہ آپ کو ایسا معلوم ہوا کہ آپ نبی ہیں، یعنی یہ کہ واقعی نبی نہیں تھے۔ نتیجہ ایک ہی نکلا کہ آپ کا نبوت کا دعویٰ صحیح نہیں۔ اس طرح گھما پھرا کر الفاظ کے پھیلاؤ، ابھار اور عبارتوں کی ساحری سے وہی سب کچھ کہہ جاتے ہیں جو ان سے پہلے یہودی اور عیسائی متعصب اہل قلم کہا کرتے تھے، فرق صرف اتنا ہے کہ انتہائی گروہی اور تلخ عبارتوں پر ”جدید نظریات“، ”تحقیق و تنقید“ کی قابل قبول اور پُر فریب تہیں چڑھا دیتے ہیں تاکہ پہلی ہی نظر میں مسلمان بھڑک نہ جائیں۔

اگر آپ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کریں تو آپ اس نتیجہ پر نہیں گے کہ نویں۔ دسویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک جتنی یہودہ اور رکیک باتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یورپین مصنفین نے کہی تھیں ان سب کو بیسویں صدی کے مشہور مستشرق مارگولیتھ (MARGOLIOUTH) نے ہلچک اپنی یہودہ الفاظ کے ساتھ دہرا دیا۔ یہی حال اس کے

مارگولیتھ کی کتاب MOHAMMED AND THE RISE OF ISLAM

شائع ہوئی تھی۔ اس میں دسویں صدی کے یہودیوں کو نقل کرنا ضروری نہیں اور یہ صفحات کا حوالہ دیکھ کر پوری کتاب ہی دہشت باتوں سے لبریز ہے۔

ہم نواؤں کا ہے۔

دوسرے طبقہ ذرا محاط مستشرقین کا ہے جس میں (MONTGOMERY WATT) مونتگمری واٹ کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ اس نے الفاظ اور طرز استدلال بدل کر اس طرح عبارت رائج کی ہے، اور واقعات و الفاظ کو توڑ مروڑ کر اس طرح عجیب و غریب معنی پہنائے ہیں کہ نتائج وہی نکلتے چلے جاتے ہیں جو میورا اور مارگولیش اور اس کے پیشروں کے تھے۔ البتہ جملوں میں وہ معنی محسوس نہیں ہوتی جو قرون وسطیٰ کے مستشرقین کے جملوں میں ہوتی تھی۔ یہی ان کی فن کاری اور بازیگری ہے۔

(۱۳) اس صف میں اب اشتراک بھی شامل ہو گئے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کی تشریح اشتراک نقطہ نظر سے کی جائے اور اس کے لیے عمیق مطالعہ کی ضرورت ہے۔ جس کے بعد اسلام اور اس کے اثرات کو ختم کیا جاسکے گا۔ بنیادی اعتبار سے یہ وہی نقطہ نظر ہے جو قرون وسطیٰ کے متعصب مستشرقین کا تھا۔

(۱۴) سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اب تو دنیا کے حالات اتنے بدل چکے ہیں، اسلام کا سیاسی اور معاشی دباؤ بھی ختم ہو چکا، اب مستشرقین کو اسلام سے عداوت کیوں ہے، کیوں اس کی تاریخ کو مسخ کرنے سے باز نہیں آتے، آخر ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بے بنیاد الزامات لگانے اور حقائق کو دوبارے کی روش ترک کیوں نہیں کرتے؟ کیا واقعی یہ اسلام کی صداقت کے بارے میں شبہات میں مبتلا ہیں؟

یہ بات نہیں۔ ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ابھی طرح جانتے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سچے رسول ہیں لیکن اس حقیقت کے اعتراف کے سوا اور ساری باتیں تنہا پُر فریب انداز میں تو کہتے ہیں، لیکن وہ سچائی جو روز روشن کی طرح ان پر عیاں ہے نہیں کہتے۔

سہ واٹ نے سیرت پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں MUHAMMED AT MECCA و MUHAMMED AT MEDINA

زیادہ مشہور ہیں۔ سہ واٹ نے "اسلام اور مغرب" ۳۲ - ۳۵ء "حقیقت

یہ ہے کہ جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی ہے (یعنی اہل کتاب کے علماء) ان پر حقیقت حال پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ پیغمبر اسلام کو ویسے ہی پہچان گئے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو جانتے پہچانتے ہیں۔ لیکن اس پر بھی ان میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پہلے ایک الزام لگاتے ہیں اور جب وہ کسی طرح چسپاں نہیں ہوتا تو منکرین کو کی طرح دوسرا الزام لگاتے ہیں کتہ چینی اور جملے انداز بدل بدل کر کرتے ہیں اور جب ناکام ہو جاتے ہیں تو پھر محاذ بدل دیتے ہیں۔ آخر اب اس اسلام دشمنی کی تہہ میں کون سے عوامل اور محرکات کار فرما ہیں؟

(۱۵) دراصل معاد کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ مستشرقین دیانت داری سے کام لے نہیں سکتے، کیوں کہ:-

(i) اسلام اور عیسائیت کے بنیادی اصولوں میں شدید اختلاف ہے۔ اسلام کا بنیادی اصول ہے لا الہ الا اللہ یعنی کوئی معبود نہیں سوائے اللہ کے، وہ احد ہے۔ اس کے برخلاف عیسائیت کا بنیادی عقیدہ تثلیث ہے یعنی تین خدا ہیں۔ اسلام کے نزدیک عقیدہ تثلیث باطل ہے اور عیسائیت کے نزدیک تثلیث کے بغیر توحید ممکن نہیں۔

اب ذرا سوچئے اگر مستشرقین اسلام کے تصور توحید کو اسی انداز میں پیش کریں جس انداز میں قرآن نے پیش کیا ہے، اور اس کی تائید میں وہ دلائل بھی بیان کر دیں جو قرآن نے بیان کیے ہیں تو کیا ان کے مخاطب جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل ہوں گے۔ اسلام کی صداقت کے قائل نہیں ہو جائیں گے اور ان کا عیسائیت پر سے رہا سہا ایمان بھی نہ اٹھ جائے گا؟ کیا خود اپنے پاؤں پر کھڑی چلانے کے مترادف نہ ہو گا؟ کیا آپ یہ توقع رکھتے ہیں کہ مستشرقین (جو کم از کم برائے نام خود کو یہودی اور عیسائی تو کہتے ہی ہیں) اپنے مذہب کی مخالفت کرنے لگیں؟

(ii) رہا اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوائے رسالت تو ہم مستشرقین سے یہ نہیں کہتے کہ وہ آپ کے دعوے کی تردید نہ کریں، بلکہ شوق سے کریں، اور ان اعتراضات کو بھی نقل کریں جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالفین نے کیے تھے، اور ان پر اگر انفاذ کر سکتے ہوں تو بھی وہ کر لیں اس کے بعد معقول بات یہ ہوگی کہ ان کے وہ جوابات بھی نقل کریں جو قرآن نے دیے ہیں۔ قرآن کی ایک آیت کا غلط مطلب بیان کر کے اسی کو نقل کیے جانا اور یہی رٹ لگائے جانا کہ

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) ایک گردہ ایسا ہے، جو دیرینہ دورانہ سچائی کو چھپاتا ہے (اور اس کا اعتراف نہیں کرتا، پس جن

لوگوں کی حق دہشیں وہ حال ہو، ان سے اعتراف حق کی کیا امید ہو سکتی ہے) البقرہ ۲: ۱۴۱

مستشرقین کا فن سیرت نگاری

آپ نے کوئی معجزہ اپنی رسالت کے ثبوت میں پیش نہیں کیا، لیکن جب قرآن یہ دعویٰ کرے کہ اس کے کلام الہی ہونے میں اگر تمہیں شک ہے تو اس جیسا قرآن یا ایک ہی سورت پیش کر دو تو اس کے جواب میں نہ تو کوئی سورت پیش کرنا اور نہ اپنی عاجزی اور سچائی کا اعتراف کرنا کہاں کی علمیت اور دیانت ہے۔

قرآن میں جو دوسرے معجزات کا ذکر ہے ان کی طرف سے آنکھیں بند کر لینا صحیح احاد میں اگر معجزات ثابت ہیں تو ان تمام احادیث کو بلا کسی ثبوت کے ناقابل اعتبار اور موضوع قرار دے دینا کہاں کی دیانت داری ہے۔ ہم مستشرقین سے پوچھتے ہیں کہ محدثین کی جانچی پرکھی احادیث کو آخر کس بنیاد پر موضوع قرار دیتے ہیں۔ ان صاحب نظر محققین کی تحقیق شدہ احادیث کے بارے میں آپ کے قول کی وقعت ہی کیا ہے، کیا مستند ہے جو آپ نے فرمادیا؟

اور زیادہ تو نہیں جن معیار پر احادیث کو پرکھا گیا ہے انہی معیار پر ذرا بائبل کی روایات اور اپنی تاریخ کو بھی پرکھ کر دیکھیں۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ بائبل کی روایات اساطیر سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکیں گی، اور آپ کو اپنی تاریخی روایات بھی موضوع معلوم ہونے لگیں گی۔ (iii) اسی طرح عقیدہ آخرت پر اعتراضات کیجئے، لیکن دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن کے دلائل بھی نقل کیجئے۔

ہم پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین (یا دوسرے غیر مسلم) سیرت الاسلام پر اعتراضات کے ساتھ ان کے جوابات نقل نہیں کر سکتے اور اسلام کی صحیح تصویر پیش ہی نہیں سکتے کیونکہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اس طرح اسلام کی صداقت آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے گی، ان سے کوئی جواب نہ دیا جاسکے گا، اس کا اثر یہ ہو گا کہ ان کے مخاطبین (وہ چاہے یہودی ہوں یا عیسائی، اشرک یا ہوں یا دہریے) اسلام کی صداقت کے قائل ہو جائیں گے، یہ اور بات ہے کہ زبان سے اقرار نہ کریں۔

ہم یہ بات کسی خوش فہمی کی بنا پر نہیں کہہ رہے بلکہ یہ ایک ناقابل انکار تاریخی حقیقت ہے۔ غور فرمائیے:

ابتداء میں مشرکین کہ اور دوسرے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔ اسلام کے اصولوں

پر بھی کھول کر نکتہ چینی کی، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر ممکن اعتراض کیا، توحید و رسالت کے بارے میں سو طرح کے شبہات نکالے، مخالفت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، سب کچھ کہتے رہے مگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو مان کر نہ دیا۔ تیس سال کی مدت میں کوئی کسوٹی ایسی نہیں تھی جس پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے کو پرکھ کر نہ دیکھ لیا ہو۔ لیکن بالآخر کیا ہوا۔ عرب کا کوئی فرد ایسا نہیں بچا جس نے آپ کی رسالت کو تسلیم نہ کر لیا ہو، کوئی آنکھ ایسی نہیں بچی جس نے سچائی کو دیکھ کر مان نہ لیا ہو۔ اتنا وقت کیوں لگا؟ اس لیے کہ وہ سچائی کو دیکھنا نہیں چاہتے تھے، سچائی کو مٹا نہیں سکتے تھے، وہ سچائی جو آفتاب سے زیادہ روشن نظر آ رہی تھی، اس کا اُن کے پاس ایک ہی علاج تھا، وہ یہ کہ اپنی آنکھیں بند کر لیں، اپنے کان بند کر لیں تاکہ سچائی اُن کے کانوں کے ذریعہ دل میں نہ آ سکے، اور اتنا شور مچائیں کہ قرآن کے الفاظ اُن کے کانوں میں نہ پڑ سکیں۔ جب تک مخالفین اس روش پر قائم رہے سچائی کو جھٹلاتے رہے لیکن جیسے ہی انھوں نے آنکھیں کھولیں، قرآن سنا، پردے اٹھ گئے، بے لاگ حقیقت ان کے قلوب میں اتر گئی اور بے ساختہ پکار اٹھے کہ اللہ ہی ہمارا رب ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پیچھے رسول ہیں۔

ٹھیک یہی معاملہ مستشرقین کا ہے، یہ بھی سچائی کو دیکھنا نہیں چاہتے، اس کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں، دوسرے کو بھی اس سے محروم رکھتے ہیں، قرآن کے الفاظ غائبین تک پہنچنے ہی نہیں دیتے، اور معاشی عوامل، سیاسی پس منظر، قبائلی نظام اور اس قسم کا شور مچا کر چاہتے ہیں کہ قرآن کی صداقت کو دبا دیں۔ جب تک یہ اس روش پر قائم رہیں گے سچائی سے دور رہیں گے لیکن جیسے ہی انھوں نے اسلام کو صحیح ڈھنگ سے دیکھا اور پیش کیا تو اسلام کی بے لاگ صداقت ان کے سامنے اُکھڑی ہو گئی اور یہی وہ چیز ہے جسے یہ دیکھنا اور دکھانا نہیں چاہتے، اسباب وہی ہیں جو منکرین عرب کے معاملے میں تھے۔

یعنی ان میں اب بھی یہی خوف ہے کہ ان کے ہم مذہبوں نے اگر واقعی اسلام کا مٹا دہ کر لیا تو پھر اس کے اثر میں اُنے بغیر نہ سکیں گے اور پھر اسلام یورپ پر اور ان کے ممالک پر چھا جائے گا اور وہی خطرات سامنے آجائیں گے جو عروج اسلام کے وقت رونما ہوئے تھے۔

(۱۶) اس کا ایک نفسیاتی پہلو بھی ہے۔ مستشرقین یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ اگر

یہودیت اور عیسائیت کو ٹھیک اسی شکل میں پیش کیا جائے جس میں موجودہ بائبل پیش کرتی ہے تو اس میں کوئی اپیل نہیں ہوگی، خود عیسائیوں اور یہودیوں کے دلوں میں ہزاروں شبہات پیدا ہو جائیں گے اور بالخصوص اسلام کے مقابلے میں اس کی صداقت ثابت کرنا ناممکن ہو جائے گا اور پھر معاملہ ہاتھوں سے نکل جائے گا۔ اسی خوف کی وجہ سے اول دن ہی سے یہودیت اور عیسائیت کے علمبرداروں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اس مسئلہ کو چھیڑا ہی نہ جائے یعنی اپنے مذہب کو بائبل کی روشنی میں آنے ہی نہ دیا جائے۔ بلکہ اپنے ہم مذہبوں کا دھیان اس طرف سے ہٹا کر اسلام کی مذمت پر لگا دیا جائے۔

اس سے دو فائدے ہوئے، ایک تو عام یہودی اور عیسائی اپنے مروجہ مذہب پر قائم رہے اور اس کی خامیوں سے واقف نہ ہو سکے اور دوسری طرف مسلمان دفاع پر مجبور ہو گئے انھوں نے سیرت اور تاریخ اسلام کو کچھ اس طرح ابھایا اور پے در پے اتنے اعتراضات کیے کہ اہل اسلام معاملات کو سلجھانے اور ان کے ماند کردہ الزامات کی تردید اور صفائی میں مصروف ہو گئے۔ چنانچہ مسلمانوں کا ایک طبقہ اس طوفان کی تاب نہ لا سکا اور صفائی کرتے کرتے مصاحبت پر اتر آیا اور کہیں کہیں تو اعتراف شکست کے بعد ہتھیار ہی ڈال بیٹھا۔ مستشرقین نے مختلف سمتوں سے کچھ اس طرح منظم حملے کیے کہ مسلمان اختلافات میں الجھ گئے اور سچائی خود ان کی نظروں میں مشتبه ہو گئی۔ یہی مستشرقین کا مقصد تھا۔

اس سلسلہ میں ایک اور بات بھی قابل توجہ ہے، وہ یہ کہ تحریف کے باوجود بائبل میں اب بھی ایسی عبارتی وجود ہیں جو اگر عام تعلیم یافتہ یہودیوں اور عیسائیوں کے سامنے صحیح ڈھنگ سے پیش کر دی جائیں تو ان کے سامنے یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ وہ ان کے مقدس کتاب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کر رہی ہے۔

سلہ چنانچہ جب مغربی مورخین نے بائبل پر تنقیدی نظر ڈالی تو انھیں معلوم ہوا کہ اس میں کتنی تحریف ہوئی ہے۔ اس میں کتنی تضاد اور حقیقت سے بعید باتیں ہیں۔ ان کا ایمان تو اس پر سے اٹھا ہی لیکن جب ان کے تاثرات منظر عام پر آئے تو یورپ میں ایک بلیں جی جگٹی آواز تعلیم یافتہ یورپین کا عیسائیت سے بس برائے نام تعلق رہ گیا۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خاکہ کی تالیف ”مغربی تہذیب“

مستشرقین کے دل میں یہ خوف بھی تھا کہ کہیں ان کے ہم مذہب اس محاذ پر شکست نہ کھاجائیں۔ یہ ان عبارتیں کی تشریح تو غلط کر سکتے تھے لیکن محو نہیں کر سکتے تھے اور یہ اندیشہ تھا کہ لوگ صحیح مطلب بھی سمجھ سکتے ہیں، ایسی صورت میں کیا ہوگا۔ یہی وہ نفسیاتی دباؤ تھا جس کی وجہ سے یہ اسلام کی تاریخ کو مسخ کرنے پر تیل گئے یعنی کم از کم وہ تمام پہلو مشتبہ کر دیں جن پر بائبل کی پیشین گوئیاں صادق آ رہی تھیں۔

بحث طویل ہو جائے گی اس لیے ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ بائبل و کتاب استفا‘ باب ۱۸) میں صاف الفاظ میں خدا کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ آئندہ خداوند، حضرت موسیٰ کی مانند ایک رسول نبی اسرائیل کے بھائیوں (یعنی بنی اسرائیل) میں پیدا فرمائے گا اور بنی اسرائیل کو تاکید کی گئی کہ اُس کی اطاعت کریں۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ پیشین گوئی پوری طرح منطبق ہو رہی تھی۔ لیکن بائبل کی اس پیشین گوئی کا حوالہ دیئے بغیر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبی اسلعلیل میں سے نہیں ہیں بلکہ

حاصل بحث یہ کہ حالات کا کچھ دباؤ اور مقتضا ہی یہ ہے کہ مستشرقین اسلام کے بارے میں دیانت داری سے کام نہیں لے سکتے اور اس کو صحیح ڈھنگ سے پیش نہیں کر سکتے اس لیے کہ یہی اسلام کی تائید اور عیسائیت اور یہودیت کی تردید ہے۔ انھیں اپنے مذہب اور مسلک کا دفاع کرنا ہے اس کے لیے وہ اسلام کی عمارت کو منہدم کرنا چاہتے ہیں جو روئے ان کا چودہ سو سال پہلے تھکوا ہی آج بھی ہے، کچھ پرانی تلخ یادیں ہیں اور کچھ آئندہ کے بارے میں خطرات ہیں۔

پس چہ باید کرد؟

جب صورت حال یہ ہے تو مسلم علماء کیا کریں، کونسا رویہ اختیار کریں؟ ان کے سامنے کئی راستے ہیں۔

ذرا جوابی حمله کریں۔ یعنی جس طرح یہودی، عیسائی سیرت نگار اور مؤرخین واقعات کو توڑ مروڑ کر، عبارتوں کو سیاق و سباق سے نکال کر فرضی داستانوں کا سہارا لے کر اور من گھڑت داستانیں بیان کر کے آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں غلط، بے بنیاد اور بیہودہ باتیں لکھتے ہیں، آپ بھی یہی کریں اور بائبل کی عبارات کو لے کر ان کے مذہبی رہنماؤں کے بارے میں ایسی ہی باتیں کہیں جیسی یہ کہتے ہیں۔

یہ کام بہت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے کیوں کہ آپ کو من گھڑت افسانوں کی ضرورت پیش آنے لگی نہ عبارات کو سیاق و سباق سے نکالنے کی، بلکہ موجودہ بائبل کی واضح عبارتیں ہی یہ کام انجام دے دیں گی۔

لیکن آپ ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے مذہبی رہنما ہمارے لیے بھی قابل احترام ہیں۔ ہم ان کی شان میں وہ الفاظ استعمال نہیں کر سکتے جو یہ کہ جاتے ہیں۔ اس جوابی حملہ میں ہم خود اپنی متاع گنوا بیٹھیں گے۔

ہمارا مسلک تو یہ ہے کہ ان کے مذہبی رہنما حضرت ابراہیم، یعقوب، داؤد، موسیٰ اور عیسیٰ (غیر ہم) ہمارے نزدیک تقدس کے پیکر تھے۔ ان کی تعلیمات سب برحق تھیں۔ ہماری کوشش یہی ہے اور ہوگی کہ ان کو اسی طرح مانا اور پیش کیا جائے جیسے کریہ واقعی تھے۔ لیکن وقت یہ ہے کہ ان کی طرف منسوب کتابیں ان کو غلط روپ میں پیش کر رہی ہیں اور ان کی طرف ایسی باتیں منسوب کر رہی ہیں جو کسی طرح ان کی ثناء ان کے شان نہیں۔ ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو موجود بائبل کو صحیح مانیں اور ان عظیم الشان مہبتوں کے بارے میں غلط باتیں تسلیم کر لیں یا انہیں غلط مانیں جو انھیں ایسے روپ میں پیش کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں ہمارا مسلک یہ رہا ہے اور رہے گا کہ ان مہبتوں کی عظمت برقرار رکھیں اور انہیں غلط سمجھیں جو انھیں غلط دھنگ سے پیش کر رہے ہیں۔

اس کے برعکس یہودی اور عیسائی علماء کی کوشش یہ ہے کہ صحیح ماخذ کو مسخ کر دیں کیونکہ ان سے نہ صرف حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بلکہ خود ان کے رہنماؤں کی عظمت ظاہر ہو رہی ہے۔ یہ بائبل کی طرح قرآن کو غیر محفوظ کہہ نہیں سکتے۔ یہ بھی اتنے ہیں کہ قرآن انتہائی

مستند ماخذ ہے، اور قرآن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا رسول اور خاتم الانبیاء تبارہ ہے اس لیے یہ لوگ ایک عجیب کشمکش میں مبتلا نظر آتے ہیں، قرآن کو غیر مستند کہہ نہیں سکتے، مستند ماننے پر مجبور، اور ایسا کرنے میں تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور رسالت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، اس گرفت سے کس طرح آزاد ہوں؟

یہی وجہ ہے کہ نہ قرآن کا سہارا لے سکتے ہیں نہ مستند واقعات کا بجز اس کے کہ اپنی طرف سے بے سند باتیں کہیں، اور افکار کو تو طر و طر کر غلط معنی پہنائیں اور اللہ کے عظیم المرتبت رسول کی شان میں یہودہ باتیں کہیں۔ اور ہم جوابی کارروائی میں ایسا نہیں کر سکتے۔

(۱) یہ کہ ان کے مانند کردہ الزامات کی جوابدہی کریں اور صفائی پیش کریں۔ یہ کام ہوتا رہا ہے، اور جاری رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن کچھ زیادہ مفید نظر نہیں آتا۔ ایک تو یہ کہ اس سے یہ لوگ کسی طرح مطمئن نہیں ہوں گے، دوسرے یہ کہ آپ ایک الزام کا جواب دیں گے، یہ دوسرا پیش کر دیں گے، اور یہ سلسلہ لامتناہی ہے اسے ختم نہیں کیا جاسکتا۔

اگر آپ یہ ثابت بھی کر دیں کہ قریش کے قافلوں کو نہیں لوٹا گیا تو بھی یہ نہیں مانیں گے اور فرض کیجئے انھوں نے تسلیم کر بھی لیا تو کیا اس کے بعد یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کریں گے؟ ہرگز نہیں۔

اسی طرح یہودیوں کا اخراج، جہاد اور جزیرہ، تعدد از دواج، طلاق اور رد و نفیہ ان سب کی کہان تک صفائی پیش کریں گے، اور مان لیجئے کہ آپ نے ان سب کی مقتول توجیہ بھی کر دی تو کیا یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ آپ کے اللہ کا رسول تسلیم کر لیں گے اور ایمان لے آئیں گے ہمارے نزدیک موجودہ حالات میں ان سے یہ توقع بہت زیادہ ہے۔

(iii) ہمارے نزدیک زیادہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کی باتوں پر بہت زیادہ دھیان نہ دیا جائے بلکہ بلا خوف و خطر وہی کچھ پیش کریں جو قرآن پیش کر رہا ہے۔ — آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شخصیت کو قرآن ہی کی روشنی میں پیش کریں، اور مستند ماخذ سے استفادہ کریں، نہ معذرت کریں نہ مصاححت اگر تم قرآن کے فطری انداز کو اختیار کریں تو امید ہے اس کے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ہمیں ہر جگہ میں مخالفین کی آوازیں پست ہو جائیں گی، صداقت کو بخنے لگے گی اور پچاننا، انکار ہو کر رہے گی۔

اسلام اور مستشرقین

عبد الطیف طباطبائی ————— توحید و تہذیب
ڈاکٹر عبد الرحیم قدوسی

مستشرقین کے اسلامیات سے متعلق مطالعات کی تاریخ جس درجے گھنا دنی ہے اس کی مثال علوم و فنون کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی اسلام دشمنی کا ذکر کلام پاک میں بھی آیا ہے اور یہ امر واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ کی بعثت کے بعد ہی سے اہل کتاب نے اسلام کی مخالفت میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا اور اسلام دشمنی کی یہ روایت صدیوں گزر جانے کے بعد بھی بدستور قائم ہے جیسے جیسے اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتا گیا یہ روایت خطہ عرب سے منتقل ہو کر مغرب کی فکر کا جز بن گئی۔

گو بازنطینی مصنفین بھی اسلام دشمنی میں کچھ کم نہ تھے لیکن قرون وسطیٰ کے مسیحی اہل قلم نے اس میدان میں بھی انھیں مات دے دی۔ ان مصنفین کے اعتراضات کا ہدف اسلام کے عقائد اور احکام اور آنحضرتؐ کی ذات اقدس دونوں ہی رہے ہیں۔ اسلام دشمنی کے یہ جذبات صلیبی جنگوں کے موقع پر بڑے کارگر ثابت ہوئے۔ یہ امر کچھ کم حیرت انگیز نہیں کہ صلیبی جنگوں کے باعث مسلمانوں کا قریب سے مشاہدہ کرنے کے باوجود اہل یورپ

۱۔ "The Muslim world" جلد نمبر ۵ (۱۹۶۳ء) شمارہ نمبر ۲، صفحات :

۱۸۵-۲۰۲، ۲۹۸-۳۱۳ کے مقالہ بعنوان "English Speaking Orientalists: A Critique of their approach to Islam and Arab Nationalism" کی تلخیص۔

کاروبہ بدستور لاعلمی اور تعصب ہی کا رہا۔ صلیبی جنگوں کے خاتمے پر اہل مغرب نے یہ فیصلہ کیا کہ چونکہ زور شمشیر اسلام کو شکست دینا ممکن نہیں لہذا اسلام پر حملے قلم کے ذریعہ کئے جائیں اور اسی مقصد کے پیش نظر ریمینڈ لیل (Raymond Lull) اور فرانسس آف اسیسی (Francis of Assisi) نے مغربی درس گاہوں میں عربی درس و تدریس کی داغ بیل ڈالی۔ عربی زبان و ادب پر دست رس حاصل کرنے کے پس پشت یہی جذبہ کارفرما کہ اسلام کے بنیادی ماخذوں سے براہ راست واقفیت کی مدد سے اسلامی عقائد و احکام پر اعتراضات کئے جائیں۔ سیاسی اور فوجی معرکوں میں مسلمانوں کے ہاتھوں نہریت اٹھانے مثلاً اسپین کی بازیابی اور مغرب میں دولت عثمانیہ کے بڑھتے ہوئے عمل دخل نے تو گویا جلتے پرتیل کا کام کیا۔ پندرہویں صدی میں رونما ہونے والی علمی و فکری تحریک نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے زیر اثر بھی اس رویے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ گو Re-formation تحریک کے باعث سولہویں صدی کے بعد مغرب کی عام سماجی زندگی پر مذہب کی گرفت بہت کمزور پڑ گئی اور مذہب محض ایک انفرادی معاملہ بن کر رہ گیا لیکن اسلام دشمنی کے محرک جذبات میں سیاسی اور معاشی مفادات کا اضافہ ہو گیا۔ اس نکتے کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ ۱۶۷۲ء میں کبیرت یونیورسٹی میں عربی چیئر کے قیام کے لئے جو قرار دیا پیش کی گئی اس کا لب لباب یہ تھا کہ عربی زبان کی تحصیل سے نہ صرف تجارت کی نئی راہیں کھلیں گی بلکہ اس سے کلیسا کا دائرہ عمل بھی وسیع تر ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداء سے ان مغربی دانشور گاہوں کے شعبہ عربی اور اسلامیات سے منسلک افراد مغرب کی اسلام دشمنی مہم کی صف اول میں رہے ہیں۔

انیسویں صدی میں بیشتر مسلم ممالک پر مغرب کا سیاسی تسلط قائم ہوا اور اسی باعث ان مقبوضہ مسلم ممالک میں مشنری تحریک بڑی سرگرم رہی۔ اسلام دشمنی کی اس مہم میں کلیسا نے براہ راست تبلیغ کے ذریعہ اسلام پر حملے کئے اور حکومت کی سطح پر نصاب تعلیم کی آغوش میں تعلیم یافتہ طبقے نے اپنا رول ادا کیا۔ مغربی طرز تعلیم و ترویج کا مقصد اسلام میں "تجدد" اور مغرب پرستی کو عام کرنا رہا۔



مشرقین نے اسلامیات پر بلاشبہ بہت کام کیا ہے اس کام کا بڑا حصہ بنیادی
 ماخذوں کے تراجم اور حاشیہ نویسی پر مشتمل ہے۔ یہ کام علمی اعتبار سے یقیناً گراں
 قدر ہے لیکن فکری اعتبار سے ان تحریروں پر بھی اسلام دشمنی کا بہت کاٹھن لگ چڑھ
 ہوا نظر آتا ہے۔ حاشیوں اور مقدموں میں جا بجا ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن کا محض اسلام
 دشمنی کا جذبہ ہی ہے۔ مشرقین کی ایک اچھی خاصی تعداد کلیسا سے براہ راست متعلق ہی
 ہے۔ مشرقین کی تصانیف بظاہر بڑی عالمانہ اور دقیق ہوتی ہیں لیکن اگر ان پر تنقید و
 نظر ڈالی جائے تو یہ محض تسامحات کی بوٹ ہوتی ہیں۔ کتابیات کی ایک طویل فہرست،
 ماخذوں کے سیکڑوں حوالے اور حاشیے، ایک لاعلم قاری پر مصنف کی علیت کا سکہ
 بٹھا دیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ان تحریروں سے برآمد ہونے والے نتائج نری دنیا میں
 آرائی پر مبنی ہوتے ہیں اور ان کے پس پشت اسلام دشمنی کا جذبہ موجزن نظر آتا ہے۔ چند
 مشرقین کی عربی دانی یقیناً قابل رشک حد تک اچھی ہے لیکن کسی عربی تحریک کا مغربی زبان میں
 ترجمہ کرنے اور صحیح تاثر میں مطالعہ کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

مشرقین کی تصانیف میں اسلام پر وارہ ہونے والے اعتراضات عام طور پر مندرجہ
 ذیل نکات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

تقریباً سب ہی مشرقین نے آنحضرتؐ کے دعوی رسالت پر اعتراضات کئے ہیں کسی
 بھی عقیدہ پر اصولی اعتراض کرنے کا یقیناً ہر شخص کو حق حاصل ہے لیکن اگر وہ عقیدہ کے وجود
 کو سرے سے تسلیم ہی نہ کرے تو پھر ایسے شخص کو مغرض نہیں متعصب کہا جائے گا۔ یہی معاملہ
 مشرقین کے آنحضرتؐ کو بطور پیغمبر تسلیم نہ کرنے کا ہے۔ مسلمانوں کے عقائد کا یہ ایک لاینفک
 جزو ہے کہ آنحضرتؐ کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا اور آپؐ نے وحی الہی کی من و عن ترسیل
 فرمائی لیکن آنحضرتؐ کا یہ مقام کسی طرح مشرقین کے حلق سے نتیجہ نہیں اترتا۔ وہ یہ مان کر آگے
 بڑھتے ہیں کہ قرآن پاک آنحضرتؐ کی تصنیف ہے۔ اپنے اس مفروضے کو عین حقیقت ثابت
 کرنے کے لئے انھوں نے دور از کار شواہد پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس سے کچھ اس طرح کا
 احساس ہوتا ہے کہ آپؐ اپنے مطالعہ کے کمرے میں ماقبل اسلام کی تمام تصانیف کا تنقیدی جائزہ

لینے کے بعد ان کے منتخب اقتباسات اور نکات قرآن پاک کی شکل میں پیش فرماتے تھے۔ اگرچہ کہا جائے کہ چونکہ قرآن پاک اور بائبل میں بعض نکات مشترک ہیں لہذا قرآن پاک کی کوئی آزادانہ حیثیت نہیں ہے تو پھر بائبل میں بھی ایسے متعدد نکات شامل ہیں جن کا کھلا ہوا اخذ مشرقی مذاہب میں اس بنیاد پر بائبل کو بھی مسترد کیا جانا چاہیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ان غلط پر نتائج اخذ کرنا ایک گمراہ کن طریقہ ہے اور یہ نتائج کسی طرح بھی دقیق نہیں کہے جاسکتے۔ باوجود انتہائی کوشش کے مستشرقین ایسے متعین شواہد پیش کرنے میں ناکام رہے ہیں جن کی بناء پر اسلام کو یہودیت یا عیسائیت کا چرہ بانا جائے۔ تقریباً ہر تہذیب میں امنی کی روایات کا پر تو صاف محسوس ہوتا ہے لیکن دیکھنے کی بات یہ ہوتی ہے کہ آیا یہ روایات عمل تعلیم سے گزریں اس تہذیب کا جزو دینی ہیں یا نہیں۔ ہر تہذیب ایسی روایات کو کیسر مسترد کر دیتی ہے جو اس کے بنیادی عقائد کے منافی ہوں لیکن اس کے باوجود تمام مستشرقین کا اس مفروضے پر ایمان نظر آتا ہے کہ اسلام کی اپنی کوئی جداگانہ حیثیت نہیں ہے جب کہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسلام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے حقیقت یہ ہے کہ شاید اسلام دشمنی مستشرقین کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اسے ایک دین اور مذہب تسلیم کریں اسی لئے وہ ان مفروضوں کا سہارا لیتے ہیں۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی مذاہب عالم کے موازنے پر معنی تقابلی مطالعات میں کسی بھی تقابلی مطالعے کے لئے یہ بنیادی شرط ہے کہ دو مذاہب کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا جائے اور پھر نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسلام سے متعلق شدید غلط فہمیوں کا شکار ہونے کے باعث مستشرقین کے یہ تقابلی مطالعات بھی بالکل یک طرفہ محسوس ہوتے ہیں اسلام اور عیسائیت کے مابین بعض سطحی مشابہتوں سے متاثر ہو کر مستشرقین نے یہ خیال بڑے شدیدہ کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اسلام درحقیقت عیسائیت کی ایک مسخ شدہ شکل ہے۔ تقابلی مطالعات کے ایک ماہر نے ایک نیا شوشہ چھوڑا ہے موصوف مشنری تحریک کے ایک سرگرم رکن کہ جس حیثیت سے مدتوں برصغیر منہرہ پاک میں بھی مقیم رہ چکے ہیں۔ فرماتے ہیں اسلام اور عیسائیت کے مابین موازنہ ان غلط پر ہونا چاہئے کہ آنحضرتؐ اور سینٹ پال قرآن پاک اور حضرت عیسیٰؑ وحدیث اور بائبل یکساں کردار اور خصوصیات کے حامل ہونے کے باعث قابل موازنہ نہیں۔ یہ الگ

بات ہے کہ موصوف کی اس نادر تحقیق کو تجدد پسند اور روشن خیال مسلمان اہل قلم تک نے ناقابل اتنا ٹھہرایا۔ مذہب کے معاملے میں اس انداز کی قیاس آرائی بالکل بے بنیاد ہے اس سے افہام و تفہیم کی راہیں کھلنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

دور حاضر کے مستشرقین کی تصانیف میں اسلام کے خلاف بے شک گالی گلوچ کا وہ انداز نہیں ملتا جو قرون وسطیٰ کی تصانیف کا لازمی جزو ہے لیکن فکر و نگاہ کی بنیادی طور پر اسلام دشمنی ہی کی ہے۔ مستشرقین کی نئی حکمت عملی یہ ہے کہ اسلام کو تجدد کی راہ پر ڈال دیا جائے مغرب میں *Reformation* تحریک کے پس پشت بڑے گہرے سماجی اور معاشی عوامل کار فرما تھے لیکن اسلام میں چونکہ ان عوامل کا سرے سے وجود ہی نہیں رہا ہے اس لئے تجدد کو اسلام کے بیاق و باق میں چسپاں کرنا بالکل بے معنی ہے۔ یہ امر بھی کچھ غیر اہم نہیں کہ تجدد پسندی کا پر غلو مسخوڑ دینے والے تمام مستشرقین کا تعلق پروٹسٹنٹ فرقے سے رہا ہے۔ کسی یہودی یا کیتھولک مستشرق نے اہل اسلام کو یہ مشورہ نہیں دیا ہے۔ اسلام کے ضمن میں اصلاح یا تجدد کا ذکر اس لحاظ سے بھی بالکل نامناسب ہے کہ خواہ اسلامی عقائد ہوں یا قوانین ان کا ماخذ وحی الہی ہے جو ہر مسلمان کے نزدیک ناقابل ترمیم ہے۔ اس میں اصلاح یا ترمیم کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتا۔ تجدد دیا اصلاح کا یہ مشورہ دراصل اس سازش کی جھلی کھا تہے جس کا مقصد اسلام کی انفرادیت کو پارہ پارہ کر کے اسے عیسائیت بالخصوص پروٹسٹنٹ رنگ میں رنگ دینا ہے۔ یہ نکتہ بھی خاصا دلچسپ ہے کہ ایک طرف تو مستشرقین یہ الزام لگاتے ہوئے نہیں تھکتے کہ اسلام تو امین کے لحاظ سے بڑا غیر چلک دار واقع ہوا ہے اور دوسری طرف ترمیم و اصلاح کا متعلق مشورہ دینے سے بھی باز نہیں آتے۔

اسلام سے متعلق مستشرقین کے مطالعات کم و بیش اس پنج پر چوتے ہیں کہ اولاً وہ اسلام کے عقائد و احکام کا ایک سرسری سا جائزہ لیتے ہوئے اس کی خامیوں کو بیان کرتے ہیں اور پھر ان خامیوں کو رفع کرنے کے لئے چند مفید مشوروں سے نوازتے ہیں۔ اس مقام پر یہ مصنفین اس حقیقت کو بالکل فراموش کر جھٹکتے ہیں کہ عقیدہ ایک گہرے روحانی تجربے کا نام ہے اور اسے اتنی آسانی سے مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ ●●

تعارف و تبصرہ

۱۔ علم و ہدایت کے چراغ
۲۔ نظام حق کے معمار

مصنف: مولانا عبدالرحمن پرواز اصلاحی

صفحات: بالترتیب ۱۵۰، ۱۲۲ سائز ۲۰×۲۴

دارالکتب پبلیکیشنز، بیٹی

قیمت بالترتیب آٹھ اور بارہ روپے

محترم مولانا عبدالرحمن صاحب پرواز اصلاحی کی یہ دو مختصر کتابیں خاص طور پر اصلاح و تربیت کے مقصد سے لکھی گئی ہیں اور دارالکتب پبلیکیشنز نے انھیں صاف ستھری اور عمدہ کتابت و طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے، ان کی نوعیت واضح کرتے ہوئے اول الذکر کے مقدمہ میں موصوف نے لکھا ہے:

یہ کتاب نہ کوئی باقاعدہ تصنیف ہے اور نہ علمی و ادبی کتاب بلکہ عربی، فارسی اور اردو کی مستند اور ضخیم کتابوں سے واقعات و قصص کا انتخاب ایک خاص سلیقے اور ترتیب سے کر لیا گیا ہے، اور اس کی حیثیت صرف 'مختارات' کی ہے۔ امید ہے اس سے اسلامی معاشرہ کی اصلاح اور اقامتِ دین کے کام میں مدد ملے گی اور ان لوگوں کے لیے خصوصیت سے یہ کتاب مفید ہوگی جو واقعات و قصص سے دلچسپی رکھتے ہیں جو بڑی بڑی کتابیں نہیں پڑھ سکتے اور ذہنی و مالی لحاظ سے اتنی استعداد رکھتے ہیں کہ اصل مآخذ سے براہ راست استفادہ کر سکیں۔ (صفحہ ۸۹)

پہلی کتاب میں چار ابواب کے تحت مختلف عنوانات کے ذریعہ بالبعین عظام، ائمہ مجتہدین، تبع تابعین اور ائمہ محدثین کے حالات و واقعات انتہائی موثر اور پر کیف انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔ دوسری کتاب نظام حق کے معمار میں اسی انداز سے مختلف عنوانات کے تحت حضرات

علم و ہدایت کے چراغ، نظام حق کے معمار

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی مثالی زندگیوں کے سبق آموز پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف کتاب نے اپنے ابتدائے میں لکھا ہے:-
صحابہ کرام کے کمالات بے شمار ہیں۔ ان کی سیرت کے گوناگوں پہلو ہیں۔ ان کی زندگی کا ایک لمحہ اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مجھے ان اوراق میں ان کے ہر جزئی واقعہ سے بحث کرنی نہیں ہے میں تو صرف انقلاب حق برپا کرنے کی روح کا سراغ لگانا چاہتا ہوں تاکہ دنیا میں اقامت دین کے لیے جو جدوجہد کی جائے اور ہمہ جہتی انقلاب لانے کی سعی کی جائے تو ان ہی خطوط پر کام ہو اور وہی کردار ادا کیا جائے جن پر اسلام کی یہ پہلی انقلابی جماعت کام کر چکی ہے۔ دنیا میں جب کبھی نظام حق برپا ہو گا تو یہی نمونہ عمل ہمارے لیے کارآمد ثابت ہو گا۔ اور انہیں کی زندگیاں ہمارے لیے مشعل راہ ہو سکتی ہیں۔ (صفحہ ۱۲۰۱۲)

مولانا پر واز اصلاحی نجیہ ہونے قلم کے ساتھ ادب کا انتہائی صاف ستھرا اور نفس ذوق رکھتے ہیں ان کے پرکار قلم نے ان کتابوں کے پیش نظر مقصد کا حق ادا کر دیا ہے۔ زبان کی دلکشی اور اسلوب کی ندرت کے ساتھ جو کہ مصنف کی دلی کیفیت بھی ان میں بھرپور طور پر نمایاں ہیں، اس لیے پڑھنے والے پر اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ ان کا ہر عنوان جذبات میں گرمی اور ایمان میں حرارت پیدا کرتا ہے۔ اور انہی سانچوں میں اپنے آپ کو ڈھلنے کے لیے دل میں ایسی بے جینی ہوتی ہے جو کہیں ٹھنڈے کا نام نہیں لیتی۔ کتاب کا ہر صفحہ قاری کی آتش شوق کو تیز سے تیز کر رہا ہے۔

صفحہ ۲: اطلبوا العلم من المہمد الی اللہ، کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کہا گیا ہے جبکہ یہ حدیث نہیں کسی کا مقولہ ہے۔ صفحہ ۱۰۶: رکوع و سجدہ میں اتنی تاخیر کرتے تھے کہ دیکھنے والوں کو شبہ ہوتا کہ وہ بھول گئے۔ اس کی جگہ رکوع و سجدہ اناطویل کرتے تھے، بتاؤ تو بہتر تھا۔ لفظ تاخیر استنباء پیدا کرتا ہے۔

کتاب کی تصحیح کا اہتمام بھی حیا بنو اچا ہے نہیں ہو سکا ہے۔ نظام حق کے معمار، صفحہ ۵۹ پر حدیث نقل کی گئی ہے حتیٰ اکون من اہلہ و مالہ اس میں اکون کے بعد 'احب الیہ' چھوٹ گیا ہے۔ صفحہ ۷۱: سورہ حدید کی آیت کے اعراب نہیں لگے ہیں۔
۷۱: من ذالذی اور محمد رسول اللہ صحیح نہیں چسپا ہے۔ صفحہ ۱۱۱: اکما استخلف

الذین من قبلہم، آیت کو سمجھ کے یہ الفاظ چھیننے سے رہ گئے ہیں۔ صفحہ ۱۳۶
اس معاہدے کے جب جب، غالباً بموجب جب، ہوگا۔ ۱۴۰۔ دھوپ سے بچیں غالباً
نہ چھوٹ گیا ہے۔ ۱۴۲ تا ۱۴۳۔ تامل نہ لیا۔ تامل نہ کیا ہوگا صفحہ ۸، اسی کارہائے عظیم، ان ہی ہوگا۔
صفحہ ۱۴۲۔ حضرت عثمان گرچہ طبعاً بہت نرم تھے..... لیکن ملکی معاملات میں انھوں نے تشدد
اختساب اور نکتہ چینی کو اپنا طرز عمل بنایا۔ تشدد اور نکتہ چینی کے الفاظ مناسب نہیں معلوم
ہوتے۔ صفحہ ۱۴۶۔ صفحہ کی ہجری کی جگہ درستگی، زیادہ مناسب ہوگا۔ اسی طرح صفحہ
۱۴۸ پر لا وارث بچے جو کہیں پڑے ہوئے ملیں، ان کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ حکم کہ ان
کے مصارف کا ذمہ دار بیت المال ہوگا۔ موطا امام مالک کے حوالہ سے اس کی یہ تفصیل کہ
دچنانچہ یہ ذلیفہ سودرم سے شروع ہوتا تھا پھر سال بہ سال اس میں ترقی ہوتی جاتی تھی، غالباً
موطا کی کسی شرح یا کسی دوسرے ماخذ سے لی گئی ہوگی۔ موطا میں صرف بیت المال کے ذمہ دار
ہونے کا ذکر ہے، وعلینا نفقتہ (کتاب الاقربۃ، الفقہاء فی السنن: ۲/۱۱۸) اس
صورت میں صرف موطا کا حوالہ اشتباہ پیدا کر رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا پر دواز اصلاحی کی یہ دونوں کتابیں سیرت سازی اور ذاتی
تربیت کے لیے بے حد مفید ہیں۔ اللہ تعالیٰ محترم مصنف کے قلمی فیضان کو تادیر جاری
رکھے۔ آخر الذکر کتاب پر مولانا حکیم مختار احمد صاحب اصلاحی کا تعارف بھی خاصاً مؤثر
شگفتہ اور جاندار ہے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

اپنے معاونین سے

ادارہ اکاؤنٹ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH

کے نام سے ہے۔ بلا کر کم پناہ یک یا ڈرافٹ ای نام سے بھییں۔ اس میں کسی لفظ کی پیشی سے رکت ہوتی ہے
امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (مینجیر)

ان تحقیقات اسلامی کا دسرا شمارہ اپریل جون شمارہ ادارہ کو مطلوب ہے جو حضرات یہ شمارہ ادارہ کو
اعلا ارسال فرمائیں گے ادارہ اس کے بدلہ تازہ شمارہ یا اس کی قیمت مبلغ پانچ روپیہ بھجوا دے گا۔

ہندوستان پبلیکیشنز

کی مطبوعات

- | | | | |
|---------|------|---|-------------------------------------|
| 8/- | 35/- | تحریک اور نبود | تحریک اور دعوت |
| 14/- | 12/- | تحرکی اسلامی مشکلات مسائل اور انشیں | سیرت النبیؐ |
| 10/- | 6/- | دعوت کا کام کیسے کریں؟ | اسلامی حکومت، حقوق و فرائض |
| 20/- | | اسلام کی بنیادیں - | دعوت اسلامی، پندرہویں صدی کے مستقبل |
| 20/- | 25/- | اسلامی کردار | اسلام ایک دشمن حقیقت |
| 15/- | 12/- | انخوان المسلمون مقصد، مراحل اور طریقہ کار | زندگیاں کے شب و روز |
| 10/- | 7/50 | اسلامی معیشت کے بنیادی اصول | قصوف کی تین اہم کتابیں |
| زیر طبع | 25/- | اسلامی ثقافت | عورت اسلام کی نظر میں |
| 8/- | | زیر طبع انخوان المسلمون کا تربیتی نظام | انفرادی دعوت |
| 8/- | 10/- | اسلامی تعلیمات اور انخوان المسلمون | دعوت کا کام کیسے کریں؟ |

ہندوستان پبلیکیشنز

۲۰۳۲ - بکے ماراٹ، گلی قاسم جان، دہلی

ادارہ کی مطبوعہ

HOW TO STUDY ISLAM (دین کا مطالعہ) 2/-

PITFALLS ON THE PATH OF ISLAMIC MOVEMENT 3/-

(راہی کے مہلک خطے) BY: Maulana Sadruddin Ockasha

ہمارے فریضے نامک
بچوں کے تمام اعتدال اور طاقت بخشا جاوے
ان کی تعلیم سے محفوظ رہنا

شریت
نزلہ
کھانسی
دھام نزلہ کے لیے

دماغین
تمام دماغی کام فریالوں
کے لیے نایاب تحفہ

خون صفا
خون کی خرابی بخون
بھنی خارش اور
دودھیریں دوا

چند مشہور اور پرنٹ دوائیں



دواخانہ طبیبہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ یوپی

اگر آپ جاننا چاہتے ہیں کہ

- اسلام کیا ہے اور جاہلیت کیا ہے؟
- عقائد، اخلاق و اعمال میں اسلام اور جاہلیت کس طرح ایک دوسرے سے الگ و متمیز رہتے ہیں؟
- اسلام اور جاہلیت کے فطری اور مسلسل کشمکش کا انداز کیا ہے؟
- غیر اسلام، پیروان اسلام کے ذہنوں میں نفوذ کرنے کے لیے کس طرح کوشاں رہا کرتا ہے؟
- قوموں انا صدرا الدین اصلاحی کی تازہ تصنیف

معرکہ اسلام و جاہلیت

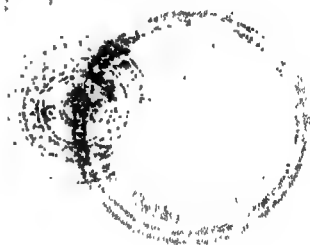
کام مطالعہ کیجیے مصنف کے گہر بارِ سلم نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے۔
 سائز ۲۳ × ۳۶ ۱۶ صفحات ۲۱۶ قیمت صرف ۱۷ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان ڈلی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کا ترجمان

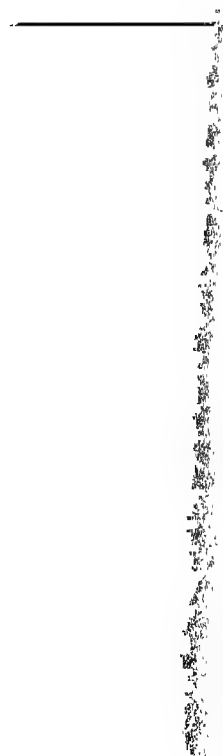
ماہی
تحقیقات اسلامی

۱۵۱/۱۸۱
۱۸۱/۱۵۱



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱





ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامیہ کاسم ماحی تروان

تحقیقات اسلامیہ

علی گڑھ

جولائی ————— ستمبر ۱۹۸۲ء



————— مدیر —————

سید جلال الدین عمرہ

پانڈوالہ کوٹھہ - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۳

جلد ۳

رمضان - ذی قعدہ ۱۴۰۲ھ

جولائی - ستمبر ۱۹۸۲ء

سلاٹ زر تعاون

۲۰ روپے	ہندوستان سے
۵۰ روپے	پاکستان سے
۱۵ ڈالر	دیگر ممالک سے

فی پرچم ۵ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے اسٹریٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پریس پریس
دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان ڈالی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حروف آغاز

- آزادی نسواں کا مغربی تصور سید جلال الدین عمری ۵

تحقیق و تنقید

- سیت نبویؐ پر مغربی مصنفین کا انگریزی نگار شاہ
حافظ کی شاعری
(اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)
- ڈاکٹر محمد امین منظر مدنی ۱۴
ڈاکٹر کبیر احمد جاشی ۴۸

بحث و نظر

- اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں درج ذیل مسائل
(ایک فقہی تجزیہ)
- مسلمان عورت کے حقوق
سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک
- جناب ظفر الاسلام حنا ۶۵
سید جلال الدین عمری ۹۰
ڈاکٹر سید مسعود احمد ۱۰۳

تعارف و تبصیر

- مسلمان کیا کریں؟ جناب سلطان احمد صلاتی ۱۱۶

اس شمارہ کے لکھنے والے

- ۱۔ ڈاکٹر محمد الیسن منظر مدیقی
ریڈر شعبہ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۲۔ ڈاکٹر کبیر احمد جالشی
ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کیا۔ جامعہ ملیہ دہلی میں فارسی کے لکچرار ہے
اس کے بعد اقبال یونیورسٹی سرینگر میں کام کیا۔ اب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے وابستہ ہیں
اب تک طبع زاد ترجمے اور ترتیب دی ہوئی گیارہ کتابیں شائع کرا چکے ہیں۔
- ۳۔ جناب ظفر الاسلام صاحب
شعبہ تاریخ - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۴۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد
شعبہ کیمیا فی حیاتی (BIOCHEMISTRY)
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۵۔ جناب سلطان احمد صاحب اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی - علی گڑھ
- ۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

لے اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فراڈ کا بہت ہی مختصر اور ہاری نرم میں نے شریک بنے
والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

آزادی نسوان کا مغربی تصور

سید جلال الدین عمری

تاریخ کے ایک طویل عرصے سے عورت مظلوم چلی آرہی تھی۔ وہ ہر قدم میں اور ہر خطہ میں مظلوم تھی۔ یونان میں، روم میں، مصر میں، عراق میں، ہند میں، چین میں، عرب میں ہر جگہ اس پر ظلم ہوا کرتا تھا۔ بازاروں اور میلوں میں اس کی خرید و فروخت ہوتی تھی، حیوانوں سے بدتر اس کے ساتھ سلوک کیا جاتا تھا۔ یونان میں عورت تک یہ بحث جاری رہی کہ اس کے اندر روح ہے بھی یا نہیں؟ اہل عرب اس کے وجود ہی کو موجب عار سمجھتے تھے بعض شقی القلب اپنی لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، ہندوستان میں شوہر کی چٹا پر اس کی بوجھل کر رکھ ہو جاتی تھی۔ راہبانہ مذاہب اسے معصیت کا سرچشمہ، گناہ کا دروازہ اور مجسم باپ سمجھتے تھے۔ اس سے تعلق کو روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تصور کیا جاتا تھا۔ دنیا کی بیشتر تہذیبوں میں اس کی کوئی سماجی حیثیت نہیں تھی، وہ حقیر اور ذلیل سمجھی جاتی تھی، اس کے معاشی اور سیاسی حقوق نہیں تھے۔ وہ آزاد مرضی سے لین دین اور کوئی مالی تصرف نہیں کر سکتی تھی۔ وہ باپ کی پھر شوہر کی اور اس کے بعد اپنی زیرینہ اولاد کی تابع اور محکوم تھی۔ ان کے اقتدار کو چیلنج کرنے کی اسے اجازت نہ تھی، ان کے قلم و ہنر پر اس کی کہیں دادرسی نہ ہوتی تھی۔ اسے فریاد کا بھی حق حاصل نہ تھا۔

اس میں شک نہیں بعض اوقات عورت کے ہاتھ میں زمام اقتدار بھی رہی ہے ایسا بھی ہوا ہے کہ سلطنت اور حکومت اس کے اشاروں پر گردش کرتی رہی ہے۔ یہ لوہیت دیکھنے میں آیا کہ خاندان اور قبیلہ پر وہ چھائی ہوئی تھی۔ بعض غیر تمدن قبائل میں عورت کو مرد

پہلے ایک طرح کی بالادستی بھی حاصل رہی ہے اور اب بھی اس طرح کے قبائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حیثیت نوع عورت کے حالات میں کچھ زیادہ فرق نہ آیا وہ مظلوم کی مظلوم ہی رہی۔ اس کے حقوق بردست درازی جاری رہی۔

اسلام نے عورت کو ظلم کے اس گرداب سے نکالا، اس کے ساتھ انصاف کیا، اسے انسانی حقوق دئے، عزت و سربلندی بخشی اور معاشرہ کو اس کا احترام سکھایا۔ لیکن مغرب کی جو قومیں اسلام کے سایہ رحمت میں نہ آسکیں وہ اس کے برکات و ثمرات سے محروم رہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بدستور یا مال ہوتے رہے اور وہ ہر طرح کا ظلم سہتی رہی۔ موجودہ دور میں جب ان قوموں میں اس کا رد عمل ہوا تو عورت کی آزادی اور مساوات کا تصور ابھرا۔ اس کے حق میں دلائل فراہم کیے گئے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نوعی اختلاف کے باوجود عورت مرد سے فروتر نہیں ہے۔ دونوں ہر لحاظ سے ایک دوسرے کے برابر ہیں ان میں کسی بھی پہلو سے فرق و امتیاز صحیح نہیں ہے۔ وہ ہر کام کرتی ہے، ہر عہدہ و منصب کی اہل ہے، وہ ہر طرح آزاد ہے، لہذا مرد کی بالادستی اس پر سے ختم ہونی چاہیے اور اسے وہ سارے حقوق ملنے چاہئیں جو مرد کو حاصل ہیں۔

عورت کے لیے یہ بڑا دل خوش کن تصور تھا۔ اس نے لیک کر اسے اس طرح قبول کیا جیسے فردوس گمشدہ سے مل گئی ہو۔ وہ اس کے ظاہری حسن پر فریفتہ ہو گئی اور اس کے بطن میں ٹھپی ہوئی خرابیوں پر غور نہ کر سکی۔ حالانکہ یہ بعض پہلوؤں سے اس کے حق میں مفید تھا تو بعض پہلوؤں سے نقصان دہ بھی تھا۔ اس میں ایک طرف عورت کو مرد کے ظلم سے نجات دلائی گئی تھی تو دوسری طرف اس کی قوت و صلاحیت، مزاج اور نفسیات کی قطعاً گونئی رعایت نہیں کی گئی تھی۔ یہ درحقیقت مرد کے ظلم کے خلاف ایک شدید رد عمل تھا۔ اس میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود تھیں جو اس طرح کے رد عمل میں بالعموم پائی جاتی ہیں۔

عورت کی آزادی کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اس کے بغیر اسے معاشی ترقی اور استحکام حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ مرد کی دست نگر رہے گی

اور راج میں فروتر سمجھی جائے گی۔ اس لیے یہ اس کا ایک فطری حق ہے کہ وہ اپنی معاشی حیثیت کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لیے آزادی سے دھڑ دھوپ کرے، صنعت و حرفت، تجارت و زراعت اور ملکی انتظام و انصرام میں مرد کی طرح حصہ لے۔ اس کے نتیجہ میں عورت اور مرد کے کام کے دائرے جو الگ الگ تھے ایک ہو گئے اور عورت معاش کے میدان میں مرد کے ساتھ تنگ و دو میں مصروف ہو گئی۔

یہاں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ عورت ایک کم زور اور نازک صنف ہے۔ وہ سخت اور محنت طلب کام انجام نہیں دے سکتی۔ اس پر ان کاموں کا بوجھ ڈالنا بہت بڑی زیادتی ہوگی جن کے اٹھانے کے لیے وہ جسمانی اور دماغی لحاظ سے کسی طرح فٹ نہیں ہے۔ وہ جب تک جوان رہتی ہے، حمل، رضاعت، حیض اور نفاس کی تکلیفیں اسے برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اس سے اس کی صحت غیر معمولی طور پر متاثر ہوتی ہے اور اس کی قوت کار گھٹ جاتی ہے۔ ان مراحل سے پوری جوانی میں اسے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ مراحل جب طے ہوتے ہیں تو وہ جوانی سے بڑھاپے میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کی قوتیں کم زور پڑنے لگتی ہیں، موجودہ دور اس معاملہ میں عجیب تضاد کا شکار ہے۔ وہ زبان سے تو اسے ہر کام کا اہل قرار دیتا ہے لیکن عمل کی دنیا میں اسے صنف نازک مان کر معاملہ کرتا ہے۔ پہلے پھلے کام تو اس سے لیے جاتے ہیں اور پیچیدہ اور وقت طلب کاموں کے لیے اسے مناسب تصور نہیں کیا جاتا چنانچہ آج وہ زیادہ سے زیادہ کالو پرسودا فروش (SALES WOMAN) ہے، کہیں کلرک ہے، کسی کی سکریٹری ہے، کسی جگہ ٹائپسٹ ہے، بہت ترقی کی تو پیچھے ہے، ترس ہے ڈاکٹر ہے۔ اس کے برخلاف فوج میں اس کا وجود نہیں ہے، بھاری مشینیں اس کے حوالہ نہیں کی جاتی، پر خطر مہمات کے لیے اس کا انتخاب نہیں ہوتا۔ وہ پائلٹ اور کپتان نہیں ہے، بھاری گاڑیاں وہ نہیں چلاتی، حتیٰ کہ ٹراک آپریشن کے لیے بھی مرد کی تلاش ہوتی ہے۔ اس کی قوت کار مرد کے مقابل میں کم سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے کم از کم پرائیویٹ اداروں میں اس کی تنخواہ مرد سے کم ہوتی ہے۔ یہ حال ان ممالک کا بھی ہے جہاں ایک ہی کام کے لیے عورت

اور مرد کی خواہ میں فوق کرنا قانوناً حرم ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ اس سب کے باوجود عورت کی معاشی حالت پہلے سے بہتر ہے اور وہ خود کفالت اور معاشی استحکام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے لیے اسے بڑی قربانیاں دینی پڑی ہیں۔

ا۔ اس کے لیے اسے اپنی قدر و قیمت گھٹانی پڑی اور اپنا احترام اور وقار کھو کر مرد کے لیے حصول دولت کا ایک ستا ذریعہ بننا پڑا۔ آج تجارت اور صنعت و حرفت پر مرد کا قبضہ ہے، بڑے بڑے کارخانے اور فیکٹریاں اسی کے ہاتھ میں ہیں بازار اور منڈی اسی کی ہے، حتیٰ کہ بڑے بڑے ہوٹل، کلب گھر اور سینما کا مالک وہی ہے۔ اس طرح سارے وسائل دولت اس کے پاس ہیں اور عورت اس کے پیچھے ہو گئی کاروبار کو فروغ دینے کا محض ایک ذریعہ ہے۔ مرد اپنی تجارت کو بڑھانے اور اپنی مصنوعات کی بیسٹری کے لیے اسے استعمال کر رہا ہے۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ ہزار ہا تو کی کوئی چیز ہو یا دو پیسے کی عورت کی پرکشش اور دل بھانے والی تصویر اس پر ضرور موجود ہوگی۔ بات صرف اشتہار کی حد تک نہیں رہی بلکہ عورت کو کھلے بازار میں اس لیے بٹھایا گیا کہ وہ اپنی ناز و ادا سے مرد کی تیار کردہ مصنوعات کو فروخت کرے اس کے قائم کردہ ہوٹلوں اور کلبوں میں مہمانوں کا استقبال، خاطر تواضع اور خدمت کرے اس کے سینما ہالوں میں تھک تھک کر اپنے جسم کے بیچ و خم کی نمائش کرے اور اس کے لیے وقت ضرورت نیم عریاں ہی نہیں پوری طرح برہنہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ عورت اپنی معاش کی خاطر شاید اس طرح کبھی ذلیل اور روانہ ہوئی ہوگی۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کے درمیان جذبہ محبت رکھا ہے۔ موجودہ دور میں یہ جذبہ ختم ہو گیا اور اس کی جگہ حریفانہ جذبات پرورش پانے لگے۔ تجارت و صنعت و حرفت اور ملازمت میں دونوں کا مقابلہ ہونے لگا اور ہر ایک نے دوسرے کو پیچھے مٹانے اور خود آگے بڑھنے کی کوشش شروع کر دی۔ لیکن یہ ایک طاقتور صنف اور ایک کم زور صنف کا مقابلہ تھا۔ مرد اپنی قوت و صلاحیت کی وجہ سے آگے رہا

اور عورت اس کے مقابلہ میں کامیاب نہ ہو سکی۔ چنانچہ زمانہ قدیم کی طرح آج بھی قوموں کی قیادت و سیادت مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، اہم عہدوں اور مناصب پر اسی کا قبضہ ہے، زندگی کے سارے شعبوں پر وہی چھایا ہوا ہے۔ عورت اس سے آگے کیا نکلتی اس کی بے ہمسری کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتی۔ چند شاندار مثالوں سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس طرح کی مثالیں ہر دور میں مل جاتی ہیں۔ دورِ حاضر ہی کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہیں۔

۳۔ عورت کی تنگ و دو طرفہ معاشی میدان ہی میں نہیں رہی بلکہ آہستہ آہستہ معاشرتی سماجی اور تہذیبی امور میں بھی وہ مرد کی شریک ہو گئی۔ وہ کارخانوں، دفاتروں اور کالجوں میں مرد کے شانہ بشانہ معاشی جدوجہد کر رہی تھی تو یارکوں، کلبوں، سینما گھروں اور فریج گاہوں میں اس کے ساتھ کھیل کود اور تفریح میں بھی حصہ لے رہی تھی۔ اس کا وجود ہر شعبہ حیات میں ضروری قرار پایا اور اس کے بغیر زندگی بے کیف اور بے لطف تصور کی جانے لگی۔ اس سے اختلاط مرد و زن بڑھا، بدکاری عام ہوئی اور ایک ایسی ہنگامی اور بے حیا تہذیب نے جنم لیا کہ اس کی عفونت اور پلو سے اخلاق کا چین اجڑ گیا اور شرم و حیا اور شرافت کا دم گھٹ کر رہ گیا۔

تاریخ کا تجربہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے نکل کر شمع انجمن، بنی اور مجلسوں اور محفلوں کی رونق بڑھانے لگے تو جنسی آوارگی پھیلی۔ جو گندگی بند کمروں میں برداشت نہیں کی جاسکتی وہ بازاروں اور سڑکوں میں پھیلنے لگی۔ انتہائی قابل احترام اور پاکیزہ رشتے بھی اس سے محفوظ نہیں رہے۔ عام انسانوں کا ذکر یہ کیا ان کے دیوی دیوتا تک بدکاریوں میں ملوث پائے گئے اور ان کی طرف ایسی ایسی داستانیں منسوب کی جاتی تھیں کہ آدمی شرم سے پانی پانی ہو جائے۔ بیواؤں اور رنڈیوں کو وہ مقام حاصل ہوا جس سے شریف عورتیں تنگ و محروم تھیں، آرٹ اور پکڑے جنسی جذبات کی ترجمانی ہونے لگی، عریاں تصویریں کھینچیں، ننگے جسم تراشے گئے، ترگھس و موسیقی کے نام پر عورت سے لذت حاصل کی گئی۔ افسانہ، ڈرامہ، شاعری اور ادب کے ذریعہ جنسی اعمال و کیفیات

کی تشہیر ہونے لگی، عورت مرد کے ہاتھ میں کھلوانا بن گئی اور اس کا مقصد صرف یہ رہ گیا کہ مرد کی جنسی خواہش کی تکمیل کے غرض پوری تہذیب جنس کی ترجمان بن گئی اور اسی کے ارد گرد گھومنے لگی جنسی جذبات کی اسی حکم رانی نے یونان، روم، مصر اور دیگر بہت سی قدیم تہذیبوں کو تباہ و برباد کر دیا۔ تہذیب تو بھی اسی راستہ کی طرف بڑھ رہی ہے۔ شاید وہ وقت قریب آ گیا ہے جب کہ یہ قصر منہدم ہو جائے اور ایک نئی تہذیب وجود میں آئے۔

ہم خاندانی نظام عورت کی وجہ سے قائم تھا۔ اس کے اندر وئی نظم و نسق کو وہ سنبھالے ہوئے تھے عورت کی تنگ و دو حجب گھر سے باہر ہونے لگی اور بیرونی مصروفیتا نے اس کے اوقات کو گھیر لیا تو خاندان کا نظم بگڑ گیا۔ اس نے جو کچھ حاصل کیا اس کی قیمت گھر کی بربادی کی شکل میں اسے ادا کرنی پڑی خاندان معاشرہ کا بنیادی پتھر ہے۔ جب یہ اپنی جگہ سے ہٹا تو پورا معاشرہ درہم برہم ہو گیا۔ عورت مرد کے لیے وجہ سکون تھی اب نہیں رہی، ان کے درمیان وہ محبت نہیں رہی جس کی وجہ سے زندگی کے نشیب و فراز میں وہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے تھے۔ والدین اور اولاد کا مضبوط رشتہ کم زور پڑ گیا، اولاد کے لیے والدین مرکز محبت ہوتے ہیں، یہ مرکز ان سے چھین گیا اور وہ نرسنگ ہاؤس کے حوالے ہو گئے، والدین کے بڑھاپے کا سہارا ان کی اولاد ہوتی ہے۔ یہ سہارا ٹوٹ گیا، اور وہ انتہائی بے بسی اور کمپرسی کی حالت میں زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئے۔ یہی نہیں وہ سارے تعلقات جو خاندان کی بقا کے ساتھ وابستہ تھے اس کے ٹوٹتے ہی ختم ہوتے چلے گئے اور انسان اس سکون سے محروم ہو گیا جو صرف خاندان ہی فراہم کر سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عورت کی آمدنی کیا اتنی قیمتی ہے کہ اس کے لیے وہ اور پورا معاشرہ اتنا بڑا نقصان برداشت کرے؟

اسلام نے عورت کے بارے میں غلط تصورات کی تردید کی اور ایک معتدل اور متوازن فکری پیش کیا ہے اس سے مغرب کے موجودہ مساوات مرد و زن کے نقطہ

کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ کام جس طرح ہونا چاہیے نہیں ہو سکا اس کے ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد مختلف اسباب کی بنا پر مغرب کے ہر فلسفہ کو مروجیت کے ساتھ قبول کرتی چلی گئی۔ وہ مغرب کے نظریہ مساوات مرد و زن کی اصلاح کیا کرتے اسلام کی تعلیمات ہی میں انھیں خامیاں نظر آنے لگیں بعض نے کھل کر ان تعلیمات ہی کو ناموزوں قرار دے دیا اور بعض نے تاویل و توجیہ کے ذریعہ اس کی صورت مسخ کر دی۔

اسلام ایک مضبوط اور پائیدار خاندان کو معاشرہ کی بقا کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا ایک پورا نظام اس نے قائم کیا ہے، اس کی تفصیلات بتائی ہیں اور حدود و ضوابط متعین کیے ہیں۔ وہ اس بات کی شدت سے تاکید کرتا ہے کہ اس نظام کو جو کاتوں باقی رکھا جائے اور اللہ کے قائم کردہ حدود نہ توڑے جائیں۔ اس نظام میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔ اس کے حقوق بھی میں اور فرائض بھی اگر وہ اس سے کنارہ کش ہو جائے اور کیسوٹی کے ساتھ اس کی ذمہ داریاں ادا نہ کرے تو یہ نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ وہ اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب کہ عورت اسے اپنی سعی و جہد اور توجہ کا مرکز بنائے رکھے۔

اسلام معاش کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ عورت معاشی لحاظ سے کم زور نہ ہو بلکہ اس کی معاشی حیثیت مستحکم رہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ کیسوٹی کے ساتھ خاندانی فرائض انجام دیتی رہے اور معاشی مصروفیت کی وجہ سے وہ ان سے بے رخی یا غفلت برتنے پر مجبور نہ ہو جائے۔ اس کے لیے اس نے حسب ذیل تدابیر اختیار کی ہیں۔

۱۔ عورت پر کوئی معاشی ذمہ داری نہیں ڈالی صرف یہی نہیں کہ اس پر اپنی اولاد و مال بآ یا کسی قریب سے قریب رشتہ دار کی معاش کا بوجھ نہیں ہے بلکہ خود اس کی معاشی ذمہ داری بچپن میں اس کا باپ اٹھاتا ہے شادی کے بعد یہ ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے اور شوہر کے انتقال یا اس سے طہدگی کے بعد اولاد اس کے معاش کی ذمہ دار ہوتی

ہے اولاد اس قابل نہ ہو تو باپ یا قریبی محرم کو اس کی کفالت کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔

۲۔ اسے وراثت کا حق دیا۔ ماں باپ، شوہر اور اولاد کے مال میں اسے یہ حق لازماً ملتا ہے۔ بعض اوقات بھائی بہن کے مال میں بھی وہ وراثت کی حقدار ہوتی ہے۔ اسی طرح شوہر کی طرف سے اسے مہر ملتا ہے۔ وہ ان زیورات اور تحفے تحائف کی بھی مالک ہوتی ہے جو شادی یا خوشی کے دیگر مواقع پر اسے دیے جاتے ہیں یہ سب کچھ اس کا محفوظ سرمایہ ہے۔

۳۔ اس محفوظ سرمایہ کو عورت خاندانی ذمہ داریوں کو ادا کرتے ہوئے اسلامی حدود کے اندر تمام نفع بخش کاموں میں لگا سکتی ہے۔ اس سے ہونے والی آمدنی پوری کی پوری اسی کی ہے۔ اس کا دعویٰ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔

ان ذرائع سے عورت کی آمدنی میں مستقل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس پر کوئی معاشی ذمہ داری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی پوری آمدنی محفوظ ہوتی چلی جاتی ہے جب کہ مرد پر گونا گوں معاشی ذمہ داریاں ہیں وہ جو کچھ کماتا ہے اس کا بڑا حصہ ان ذمہ داروں کے ادا کرنے پر اسے خرچ کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح اسلام کے خاندانی نظام میں معاشی جدوجہد کے لیے عورت گھر چھوڑنے اور اس کی ذمہ داریوں کو بالائے طاق رکھنے پر مجبور نہیں ہوتی اور اس سے وہ سماجی اور اخلاقی خرابیاں بھی نہیں پیدا ہوتیں جو عورت اور مرد کے ایک ساتھ مل کر معاشی دوڑ دھوپ کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

آخری بات یہ کہ مرد نے عورت پر بے شک بڑی زیادتیاں کی ہیں لیکن اس کے ساتھ اس کے اندر عورت سے محبت کا ایک فطری جذبہ بھی ہے۔ اسلام اس جذبہ کو ابھارتا اور نشوونما دیتا ہے۔ وہ اس بات کی ترغیب دیتا ہے کہ عورت کے قانونی حقوق ہی ادا نہ کیے جائیں بلکہ اس کے ساتھ مہر ردی کا رویہ اختیار کیا جائے وہ حسن سلوک کی مستحق ہے لہذا اس کے ساتھ حسن سلوک ہونا ہی چاہیے۔ اس جذبہ کی عورت اور مرد کے تعلقات میں اساسی اہمیت ہے۔ موجودہ دور میں عورت

اور مرد کے درمیان حقوق کی جنگ نے اس جذبہ کو مجروح اور نیم جان کر دیا ہے اور کبھی کبھی تو یہ احساس ہوتا ہے کہ شاید وہ دم توڑ چکا ہے۔ اس سے عورت کا بڑا نقصان ہوا۔ اس لیے کہ صرف قانون چاہے وہ آپ زر سے کیوں نہ لکھ دیا جائے اس کے مسائل حل نہیں کر سکتا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا دعویٰ لو کیا جاتا ہے لیکن عملاً مساوات برقی نہیں جاتی، قانون نے اسے جو سیاسی سماجی اور معاشرتی حقوق دیے ہیں ان سے وہ پوری طرح بہرہ یاب نہیں ہے اور کہیں کہیں تو اس پر ظلم و زیادتی آخری حد کو پہنچ چکی ہے، مرد کی خواہشات کو تکمیل کے لیے اس کی باقاعدہ خرید و فروخت ہو رہی ہے، اس کی جان و مال پر حملے ہو رہے ہیں اور اس کی عصمت و آبرو بھی بے دریغ لوٹی جا رہی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے قدم قدم پر نوظلّت نے حملوں کا دفاع کرنا بھی اسے دشوار ہو رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی کم زور کے حقوق تسلیم کر بھی لیے جائیں تو ان سب کا اسے ملنا آسان نہیں ہے۔ عورت کو یہ حقوق مرد سے حاصل نہیں کر سکتی۔ وہ اسے صرف اسی صورت میں مل سکتے ہیں جب کہ مرد انھیں دینا چاہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اندر سمہدردی اور محبت کا جذبہ ہو اور وہ عورت کے ساتھ زیادتی کو جرم اور گناہ سمجھے۔ اسلام نے اس معاملہ میں بے نظیر کامیابی حاصل کی ہے۔ تاریخ کے اس تجربہ کو جب بھی دہرایا جائے گا معاشرہ میں ایک بار پھر وہی بہار آئے گی جسے دنیا اس سے پہلے دیکھ چکی ہے۔

قارئین سے معذرت

بعض حضرات تحقیقات اسلامی کے پچھلے شمارے طلب فرماتے ہیں اس وقت دفتر میں صرف جب ذیل دو شمارے موجود ہیں وہ مل سکتے ہیں۔ جولائی - ستمبر ۱۹۷۸ء - اکتوبر - دسمبر ۱۹۷۸ء
دفتر کو ذیل کے شمارے مطلوب ہیں

جنوری - مارچ ۱۹۷۸ء ایمیل - جون - ستمبر - جنوری - اپریل ۱۹۷۸ء
اگر یہ شمارے ہیں ارسال کیے جائیں تو اس کے عوض آئندہ شمارے روانہ کر دیے جائیں گے۔

تحقیق و تنقید

سیرت نبویؐ پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات

ڈاکٹر محمد یسین منظر صدیقی

مغرب پر شخصیتوں اور تحریکوں کے دوامی اثر کی اگر کوئی جامع تاریخ مرتب کی جائے تو بغیر کسی شبہ و اختلاف کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام سرفہرست نظر آئیں گے۔ ساتویں صدی عیسوی میں اسلام کے آغاز اور عرب دنیا میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بے مثال و انقلاب آفریں کامیابی سے مغرب ان دونوں ناموں سے آشنا ہوا اگرچہ یہ شناسائی دور کی تھی بلکہ ابھی اس تعارف و شناسائی نے استحکام نہ پایا تھا کہ اسلامی

سلسلہ حیات نبویؐ میں مغربی دنیا سے اسلام اور غیر اسلام کا تعارف اس وقت ہوا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک غیر و بلیغ مشرقی رومی سلطنت کے حکمران وقت ہرقل (HERACLIUS) کے پاس بھیجا تھا ہرقل (عہد حکومت ۶۱۰ء تا ۶۴۰ء) نے مذہبی اطاعت کی بجائے سیاسی دوستی کا ہاتھ بڑھایا تھا۔ اس واقعہ کے متعلق جدید محکمہ کے ایک سرور اور ارمینیان بن حرب سے ہرقل کی ملاقات ہوئی تھی جس میں دشمن کی زبان سے ان دونوں کا تعارف ہوا تھا ہرقل کی سلطنت ایشیا اور یورپ کے علاوہ افریقہ کے خاصے وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی تھی۔ ملاحظہ ہوا بن ہشام، السیرۃ النبویہ،

ص ۶۰، بخاری، صحیح، یلب بدروانی کتاب الجہاد باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ائی الاسلام والنبوۃ، ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ص ۱۰۱، ایڈورگن، THE DECLINE & FALL

OF THE ROMAN EMPIRE / لندن ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۶

فتوحات کا سیل بیکراں مغربی اقدار کے مشرقی علاقوں کو روندنا ہوا مغربی یورپ کے کئی حصوں پر چھا گیا اسلامی عروج و توسع کی ان اثراتی دو صدیوں میں بقول باسور تھا سمجھ " عیسائی دنیا تو اسلام کو سمجھ سکی اور نہ اس پر تنقید کر سکی، بس تھراتی اور حکم یا لاتی رہی۔" ۱۵ لیکن آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مسلمان فاتحوں کے بڑھتے ہوئے قدیم فرانس کے وسط میں روکے گئے تو مغربی اقوام نے پلٹ کر فاتحین، ان کے مذاہب اور ان کے رسول پر غائر نظر ڈالی۔ اس کے دو مقناذ مگر دل چسپ رد عمل ہوئے۔ ایک مثبت رد عمل تھا۔ یہ ان لوگوں کا رد عمل تھا جو اسلامی فتوحات کے ریلے میں پیدا ہونے والی فکری و علمی تلیوں، سیاسی ایوسیوں اور قومی ذلتوں کے باوجود اسلامی تعلیمات سے صحیح طور سے واقف ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس کا واحد رد عمل قبول اسلام کی شکل میں ہو سکتا تھا اور حقیقت میں یہی ہوا بھی۔ افسوس کہ اس رد عمل کا تحریری ثبوت ہم تک نہیں پہنچ سکا لیکن یورپی اقوام اور مغربی دنیا میں اسلام کی اشاعت اسی رد عمل کے سبب ہوئی تھی۔ دوسرا رد عمل منفی تھا۔ اور ان لوگوں کا تھا جنہوں نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے پوری طرح واقف ہونے اور ان کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ انہوں نے جو کچھ دیکھا وہ اپنے مذہب کی آنکھ سے اسلام سے سیاسی آویرش کی روشنی میں قومی تعصب کی عینک سے دیکھا اور ان کو حقیقت میں اپنی ہی تصویر نظر آئی۔

آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عجیب و غریب خیالات پیدا ہوئے جنہوں نے قرون وسطیٰ کے یورپ کے قصوں، زرمیہ کہانیوں اور گیتوں وغیرہ پر مشتمل ادب میں راہ پائی۔ دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں پچھلا پختہ ہوئے۔ ان صدیوں میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یورپ نے ایک بت، ایک صنم اور ایک خدا میں تبدیل کر دیا۔ یہ ایک طلائی بت تھا جس کی حرف پرستش ہی نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس پر انسانی جانوں کی بھینٹ بھی چڑھائی جاتی تھی۔ عیسائی مصنفین کے نزدیک پورا

۱۵ محمد بن عبد اللہ، لندن ۱۸۵۷ء، ص ۵۶۔ ۱۶ باسور تھا سمجھ، مذکورہ بالا، ص ۵۵۔ عیسائی مصنفین کا یہ خواستہ بہت مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا تھا جن میں سے چند باقوم، انومیٹ یا نمیت (Bafum) (Maplomet, Moumet) تھے۔

عالم اسلام اس نئی بت پرستی میں مبتلا تھا۔ ایک یورپی مصنف رینان نے اپنی تاریخ مذاہب عالم میں اس عہد کے کئی مصنفوں اور شاعروں کا حوالہ دیا ہے۔ چنانچہ ٹرین کے دو ان (ROMANCE) اور فرانس کے قومی رزمیہ SONG OF ROLAND میں محمد بت شکن و موحہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دیوتا کے روپ میں دکھایا گیا ہے۔ فرانس کے ایک انیسویں صدی عیسوی کے مصنف ہنری دی کاستری (HENRI DE CASTERI) کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم منجلیقین خداؤں میں سے ایک تھے۔ غالباً یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ آغاز اسلام سے اس جدید عہد تک بغیر اسلام کے بارے میں جو یورپی تصورات و خیالات پیدا ہوئے ان پر ناواقفیت اور تعصب کی طبع کاری کے علاوہ عیسائی نظریہ تثلیث اور دوسرے دینی عقائد کی گہری چھاپ تھی۔

بارہویں صدی عیسوی میں مومٹ دیوتا (GOD MAHMET) کو بانی بدعات

مومٹ (HERESIARCH MAHOMET) میں تبدیل کر دیا گیا اور اسی حیثیت سے اس کو دانٹے (DANTE) کے ڈرامے کے ایک INFERNO میں نمایاں کیا گیا۔ تیرہویں صدی عیسوی میں یہی صورت حال قائم رہی اور پھر بافومٹ (BAPHOMET) کے رولوں میں جو چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں مقبول عوام و خواص تھے ہر امکانی جرم و گناہ اخلاقی برائی و پستی اور مذہبی اور سماجی مذلت کا پیکر اس بانی بدعات کو قرار دے دیا گیا۔ پھر یورپ میں اصلاحی تحریک (REFORMATION) کے علمبرداروں کے ہاتھوں بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انصاف نہ ہوا اور اس دنیا کے سب سے بڑے مصلح کو دینی تعصب اور جہالت کی بنا پر بدترین رنگوں میں پیش کیا گیا۔ نوٹ (۱۵۶۹-۱۶۴۳ء) کے خیال میں پوپ یوہنم (LEO X) جس نے اپنا خزانہ بھرنے کے لیے "مغرتا"

۱۵۶۹-۱۶۴۳ء ETUDES D' HISTOIRE RELIGIEUSE ۲۲۲ بجواز باسورتہ اسمتہ ۵۷

۱۵۶۹-۱۶۴۳ء بجواز باسورتہ اسمتہ ۵۷ ۵۹

جاری کیے تھے زیادہ بہتر شخص اور مذہبی رہنما تھا دوسرے مصلین مغرب کو تھر سے زیادہ انصاف پسند اور واقف حقیقت ثابت نہ ہوئے بلکہ انھوں نے زیادہ تاواقت اور تعصب کا ثبوت دیا۔ یورپ کی اصلاحی تحریک اور روشن خیالی کے دو میں بھی اس علمی مسئلہ پر تعصب اور جہالت کی تاریکی چھائی رہی۔ اور تمام احمقانہ و فاسقانہ خیالات کے علاوہ اس دور نور کے مغربی مصنفین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے مصدق تھے عیسیٰ دشمن (ANTI CHRIST) بنا کر پیش کیا اور اپنے محبوب بیخبر و آسمانی باپ کے عظیم فرزند کے دفاع میں اپنے اس خود ساختہ مخالف و حرلیت کو ”پیکر گناہ“ ”بانی بدعات“ اور ”گمراہ کن رہنما“ اور خدا معلوم نہ جانے اور کیا کیا روپ دئے اور نام دھرے۔ اسی رنگ و آہنگ میں سیرت نبوی میں یورپ کی تمام متمدن اور علمی زبانوں میں کتابیں، رسالے اور مضامین لکھے جاتے رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی تک یہ اعتنائے واحد و خیرت انگیز حقیقت ہے کہ یہ مستثنیٰ مصنف ایک یہودی میمونید (MAIMONIDES) تھا۔ ہر مغربی مصنف نے اپنے زعم مذہبی اور خیال خام میں نبی کا ذب (FALSE PROPHET) اور خادع و عیار (IMPOSTER) ہی گردانا۔ انگریزی زبان میں اس زمانے میں سیرت نبوی پر لکھائیاں کا انداز کچھ جھجکا نہ تھا۔

سولہویں اور سترہویں صدی میں سیرت پر لکھائیاں مغرب کے لمبے میں خوشگوار تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جبکہ تسخیر اور استہزا کی جگہ سنجیدگی کا رنگ پیدا ہونا شروع ہوا۔ اگرچہ اس کا عام انداز یورپ کے متعصبانہ فکر و نظر کا عکس ہی رہا تھا۔ سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں سرواٹر رالے (SIR WALTER RALEIGH) کی لکھی

۱۔ باسورتہ اسمتہ ص ۵۹۔ پوپ لیو دہم ان کو مغفرت مانے دیتا تھا جو اس کو روپیہ دیتے تھے۔ ان مغفرت ناموں میں خوش نصیب عیسائیوں کو جہت کی خدمات دی جاتی تھی۔ ملاحظہ ہو محمد ذکی، مغربی تہذیب: آغاز و انجام، علی گڑھ ۱۹۸۸ء، ص ۲۱۷

جو *LIFE AND DEATH OF MAHO^{MET}* کے عنوان سے لندن میں ۱۷۴۴ء میں شائع ہوئی غالباً اس عہد کی سب سے مشہور کتاب سیرت ہے جو سنجیدہ و متین لہجہ میں علمی انداز سے لکھی گئی۔ مگر اس عہد کی عیسائی دنیا کی نمائندہ تصانیف لانس لوٹ ایڈیسن (*LANCELOT ADDISON*) کی کتاب (*THE FIRST STATE OF*

MAHUMEDISM OR AN ACCOUNT OF THE AUTHOR AND DOCTRINES OF THAT IMPOSTER) (لندن ۱۷۴۹ء) اور اس سے زیادہ پہلے پریڈی (*HUMPHREY PRIDEAUX*) کی

MAHOMET (لندن ۱۷۹۲ء) میں اول الذکر کتاب ۲۲ ابواب پر مشتمل ۱۳۶ صفحات کی چھوٹی قطع کی مختصر سی کتاب ہے۔ ازاوّل تا آخر یعنی سرورق سے تلے تمت تک مصنف نے اپنے *IMPOSTER* کے نظریہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے ثبوت میں سیرت البنی کے حقیقی اور غیر حقیقی واقعات و روایات سے دلائل فراہم کیے ہیں۔ یہ انتہائی غیر علمی اور غیر مہذب کتاب ہے۔ البتہ ہنفری پریڈی کی سیرت زیادہ مہذب اور نسبتاً سنجیدہ طرز میں لکھی گئی ہے۔ مصنف نے قارئین کے نام دیا ہے کہ میں ”اپنی تصنیف کا مقصد دینِ مسیح کی سرلمبہی اور آنحضرتؐ کے دعوائے نبوت کی تردید اور آپ کو بدلائل *IMPOSTER* ثابت کرنا قرار دیا ہے“۔ اہل عام تاریخی و سوانحی حقائق کی بے شمار غلطیوں کے علاوہ مصنف اپنا اصل نظریہ بحیرہ اراہب کی کہانی سے شروع کرتا ہے جس سے بقول مصنف آنحضرتؐ نے سن رشد میں ملاقات کر کے مذہبی تجربات و حقائق سے واقفیت حاصل کی تھی مصنف کا نظریہ باطل اور خیالی خام یہ ہے کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد دولت نے ابھارا کہ مکہ یا عرب دنیا کی حکومت

۱۱۱-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱۵۳۰-۱۵۳۱-۱۵۳۲-۱۵۳۳-۱۵۳۴-۱۵۳۵-۱۵۳۶-۱۵۳۷-۱۵۳۸-۱۵۳۹-۱۵۴۰-۱۵۴۱-۱۵۴۲-۱۵۴۳-۱۵۴۴-۱۵۴۵-۱۵۴۶-۱۵۴۷-۱۵۴۸-۱۵۴۹-۱۵۵۰-۱۵۵۱-۱۵۵۲-۱۵۵۳-۱۵۵۴-۱۵۵۵-۱۵۵۶-۱۵۵۷-۱۵۵۸-۱۵۵۹-۱۵۶۰-۱۵۶۱-۱۵۶۲-۱۵۶۳-۱۵۶۴-۱۵۶۵-۱۵۶۶-۱۵۶۷-۱۵۶۸-۱۵۶۹-۱۵۷۰-۱۵۷۱-۱۵۷۲-۱۵۷۳-۱۵۷۴-۱۵۷۵-۱۵۷۶-۱۵۷۷-۱۵۷۸-۱۵۷۹-۱۵۸۰-۱۵۸۱-۱۵۸۲-۱۵۸۳-۱۵۸۴-۱۵۸۵-۱۵۸۶-۱۵۸۷-۱۵۸۸-۱۵۸۹-۱۵۹۰-۱۵۹۱-۱۵۹۲-۱۵۹۳-۱۵۹۴-۱۵۹۵-۱۵۹۶-۱۵۹۷-۱۵۹۸

اور اقتدار اعلیٰ حاصل کیا جائے۔ لیکن چونکہ وہ لوگوں کی نظریں کدرا اچھانہ تھا اس لئے ان کے ذہن سے برا اثر دور کرنے کے لیے ۳۸ سال سے ۶۴ سال تک غار حرا میں تقشف کی زندگی گزار کر نبوت کا دعویٰ پیش کیا۔ نیز غم خود یہ دعویٰ دراصل ایک درپردہ سازش کا نتیجہ تھا جو خدیجہ اور قہ بن نوفل وغیرہ سے مل کر بنائی گئی تھی۔ یہ لوگوں کو وعدوں اور وعیدوں کی بنیاد پر مسلمان بنایا گیا۔ قرآن مجید کی تدوین میں بحیرا ربیع عیسائی، عہد یا یہودی اور عبداللہ بن سلام یہودی وغیرہ سے مدد لی گئی۔ اس کے تین ایڈیشن نکالے گئے۔ ایک رسول کے زمانے میں، دوسرا عہد صدیقی میں سلیمہ کذاب کے قرآن کی نقل میں اور تیسرا عہد عثمانی میں۔ اور ان تینوں کے مصنف الگ الگ تھے۔ وحی کی حقیقت کو دورہ (FIT) اور TRANCE سے تعبیر کیا گیا۔ غزوات کا مقصد لوٹ مار، دولت کا حصول، انتقام اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا گیا۔ آخر میں ازواج مطہرات کے حوالے سے سیرت و کردار پر تنقید کی گئی ہے۔ یہ کتاب کے مشمولات کا نسبتاً تفصیلی ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ اس عہد کے عیسائی اور یہودی مصنفین مغرب کے ذہنی رجحانات، انداز علمی، تاریخی دیانتداری اور خدمت علم و دین کے معیار کا اندازہ ہو جائے۔ ساتھ ہی بعد میں آنے والے مغربی سیرت نگاروں کے علمی و ذہنی رجحانات کو سمجھا جا سکے اور ان پر ان کے پیشروؤں کے خیالات کے اثرات کا پتہ لگایا جا سکے۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے بیشتر مغربی مصنفین مثلاً ایبے مرکی (ABBE MARACCI) اور والٹیر (VOLTAIRE) وغیرہ نے اپنے مخصوص و معلوم نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے سیرت نبوی پر خامہ فرسائی کی۔ مؤرخ الذکر نے ۱۷۷۷ء میں اپنے مشہور المیہ MAHOMET میں سیرت کا جو خاکہ پیش کیا وہ مغرب میں سکھ رواں بن گیا۔ اس

۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸
۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸	۱۷۷۷-۱۷۷۸

فقہ دارانہ تعصب کا پہلا علمی رد عمل اس وقت رونما ہوا جب ۱۷۲۳ء میں گیگ نیر (GAGNIER) نے آکسفورڈ سے چودھویں صدی عیسوی کے مسلمان مورخ ابوالفضل (متوفی ۷۲۲ھ) کی سیرت نبوی کی بنیاد پر ایک علمی سیرت کا مقدمہ ترتیب دیا۔ اس وقت تک ابوالفضل کی مختصر کتاب سیرت ہی سیرت نبوی کا معلوم قدیم ترین اور سب سے صحیح ماخذ سمجھی جاتی تھی۔ مارگولیتھ کا یہ تبصرہ دل چسپ ہے کہ اتنے متاخر ماخذ سے انیسویں صدی کے مصنفین مطمئن نہیں تھے اور اس لیے وہ سیرت نبوی کے اور زیادہ قدیم ماخذ کی تلاش و جستجو میں تھے جس کے خوشگوار علمی نتیجے میں ابن اسحاق، ابن ہشام، واقفی، ابن سعد، بلاذری اور طبری وغیرہ جیسے ابتدائی اور قدیم ماخذ روشنی میں آئے۔ بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ گیگ نیر نے انگریزی زبان میں علمی انداز میں سیرت نبوی پر نگارش کی بنا ڈالی۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے ربع اول میں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں کئی اور انگریزی اور دوسرے مغربی مصنفین نے قلم اٹھایا۔ ان میں سرفہرست نام ڈی بولین ولیرز (DE BOULAIN VILLIERS) کا ہے جس نے اپنی کتاب LIFE OF MOHAMMAD میں عیسائیت پر اسلام کی برتری کتاب کی اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دوراندیش و روشن خیال قانون ساز کہے حیثیت سے پیش کیا جنہوں نے یہودیت اور عیسائیت کے پرہیز اور عقل شکن رسوم و روایات کے مقابلے میں ایک سمجھ میں آنے والا مذہب پیش کیا۔ یہی رویہ سیوری (SAVARY) کے ترجمہ قرآن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ترجمہ آپ کو رسول ربانی نہیں مانتا تاہم اس کا معترف ہے کہ آپ دنیا کے عظیم ترین انسانوں میں سے تھے۔ سیوری کا ترجمہ قرآن ۱۷۵۷ء میں شائع ہوا تھا۔

سیرت نبوی پر انگریزی زبان میں مواد صرف آزاد مقالات، مضامین اور کتابوں میں ہی نہیں تھا بلکہ پیغمبر، قرآن اور اسلام کے مطالعات میں دستیاب ہوتا ہے۔ چنانچہ ۱۷۵۷ء میں قرآن کریم کے پہلے انگریزی ترجمہ سے جو رابرٹس ٹرنیسیس

(ROBERTUS RETENESIS) نے کیا تھا اس صدی کی چھٹی دہائی میں رچرڈ بیل (RICHARD BELL) اور جے آربری (J. ARBERRY) وغیرہ کے تراجم قرآن تک سیرت نبوی پر ایک تعارفی باب ضرور ہوتا ہے۔ ۱۶۴۹ء میں ایک فرانسیسی مترجم انڈرے دی رائٹر (ANDRE DU RYER) کے فرانسیسی ترجمہ کا انگریزی ترجمہ جوائیکنر نیڈر اس (ALEXANDER ROSS) نے کیا تھا سیرت کا مواد رکھتا ہے۔ ۱۶۹۴ء میں پہلی بار یورپ میں قرآن کریم کا عربی متن ابراہام ہنکلمن (ABRAHAM HINCKELMANN) نے شائع کیا اور اسی کی بنیاد پر اپنے وقت کے ایک مشہور وکیل جارج سیل (George Sel) نے ۱۷۴۷ء میں اپنا مشہور و مقبول عام و خاص ترجمہ قرآن پیش کیا جو صدیوں تک مستند، مقبر، بلکہ سند اعلیٰ مانا گیا۔ اس کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جاسکتا ہے کہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک سیل کے ترجمہ پر کم از کم انگریزی زبان میں اضافہ یا ترمیم نہیں کی جاسکی۔ بہر حال سیل نے انگریزی روایت درویش کے مطابق اپنی افتتاحی بحث (INTRODUCTOR DISCOURSE) میں سیرت نبوی کا خاکہ پیش کیا جس میں سیل نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو NUMA اور THESEUS جیسے عظیم قانون سازوں اور مصلحوں کے ہم پلہ قرار دیا، اگرچہ ان میں سے بیشتر تراجم قرآنی کا اولین مقصد دین مسیح کی برتری و سرملندی اور دین اسلام کی کمتری ثابت کرنا تھا۔ تاہم سیل کے ترجمہ قرآن نے ایڈورڈ گبن کو اپنی مشہور زمانہ اور محرکہ الآرا کتاب ”زوال و سقوط روما“ (DECLINE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE) کے لیے جو لندن سے ۱۸۹۶ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیان شائع ہوئی سیرت نبوی کا مواد فراہم کیا کیونکہ گبن عربی کے عالم نہ تھے۔

کتاب گبن کا یہ پچاسواں باب ہے جو اسلام کی آمد کے عنوان سے شروع ہوتا ہے اور ملک عرب کے حالات، اعلیٰوں کے کردار و مذہب کے تمہیدی حصوں کے

بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج، اصول اسلام، ہجرت، کافروں سے جنگ، وفات، کردار اور نبی زندگی اور آنحضرت کے اثرات کے جائزے سے بحث کر رہے ہیں۔ گن کے دلکش، رواں اور حسین اسلوب و طرزِ ادب کی تعریف کرنا عروج کو چراغ دکھانا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا علمی دیانت کا تقاضا ہے کہ گبن نے بہت ہی مختصر، جامع اور نسبتاً معروضی اور فلسفیانہ انداز میں حیاتِ نبوی کا جائزہ پیش کیا ہے۔ گبن کے مطالعہ سیرت کا ایک نمایاں وصف تقابلی مطالعہ ہے قدم قدم پر سیرتِ نبوی کے رخشاں پہلوؤں کا عیسائی اور یہودی مذاہب اور ان کے پیغمبرانِ کرام سے موازنہ کیا گیا ہے اور اکثر و بیشتر معاملات میں یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جھکا ہوا نظر آتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج کی کہانی کا آغاز عیسائیوں کے اس الزام کی تردید شروع ہوتا ہے کہ آپ کا نسب معمولی تھا جدا مجد، والد ماجد اور خاندان کی مختصر اور مناسب تعریف کے بعد ابتدائی واقعات کو مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی کو ایک خوبصورت مرحلہ قرار دیا گیا ہے اور شاملِ نبوی پر خاص گبن انداز میں تبصرہ ہے۔ اسلام کے آغاز کیلئے یہودی علماء یا عیسائی راہبوں کی تعلیمات کو بطور بنیاد نہیں مانا ہے اگرچہ گبن نے طبعاً طبعاً کے جزو اول کو ازلی وابدی حقیقت تسلیم کیا ہے مگر وہ سکر جزو کو لازمی و اجباری سمجھتا ہے۔ (FICTION) سمجھا ہے۔ گبن کو جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ اسلام کا نظریہ توحید ہے اور اس سلسلہ میں اس نے یہودی اور عیسائی نظریہ یا عقیدہ خدا پر سخت تنقید کی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کے بارے میں گبن کا نقطہ نظر عالمانہ ہی نہیں دیانتدارانہ بھی ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں مخصوص گبن انداز کا فقدان رنگ اور مسخرانہ لہجہ بھی بھلک جاتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی گبن کا مطالعہ سیرت اس وقت تک کے انگریزی ادب میں بلکہ آج بھی اپنے لہجہ و زبان کی چاشنی اور معروضی و علمی قدر و قیمت کا بنیاد منقولہ مقام رکھتا ہے۔

لیکن انگریزوں یا انگریزی دانوں میں گبن کا مطالعہ غیرت انا مقبول نہ ہو
 جتنا کارلائل کا خطبہ سیرت جو اس نے ۸ مارچ ۱۸۴۱ء کو لندن میں دیا تھا،
 باسورٹھ استھ کا یہ خیال صحیح ہے کہ نہ جانے کتنے لوگ انگشت بدندانہ گئے
 ہوں گے جب کارلائل نے حضرت موسیٰ، حضرت الیاس و غیرہ کو اسرائیلی
 پیغمبران کرام کی بجائے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتخاب اپنے ایک ہیرو
 طور پر کیا جن کو اب تک یورپ میں (IMPOSTER) ہی سمجھا جاتا تھا اس
 پر طرز ستم یہ کہ کارلائل نے اپنے ہیرو کو "ممتاز ترین رسول" نہ ہی تاہم "رسول
 صادق دالین" مان لیا تھا (۳)۔ نظریہ (IMPOSTER) کی زبردست تردید کی
 اور آپ کے خلوص نیت، خلوص کار اور خلوص مقصد کی پرزور حمایت و دکالت کی
 ولادت بنوئی کے وقت عربوں کی سماجی حالت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کی ابتدائی زندگی پر گفتگو کرنے کے بعد کارلائل نے نسطوری راہب سرجیس
 (SERGIUS) کے اسلام پر غیر اسلامی اثرات کے نظریہ کی تردید میں یہ دلیل
 دی کہ آپ کو سیریا کی زبان نہیں آتی تھی اور اتنی کچی عمر میں اتنی بچی باتیں سیکھنا
 اور پھر ان کا تیس سال بعد اظہار و تعبیر کرنا بعید از قیاس ہے۔ جبکہ ان تیس
 برسوں میں آپ کی صداقت و اقامت کی شہادت نبی ص بطحا کا زہرہ دے چکا تھا
 حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی ہو نظریہ غارے کا لاپٹ کرنے والی دلیل قرار دیا
 پھر وہ سیاسی اقتدار کے نظریہ (THEORY OF AMBITION) کی تردید میں
 براہین قاطعہ دیتا ہے۔ کارلائل کو اسلام کا اصول فناءے نفس بہت پسند آیا تھا اور
 اگرچہ اس سلسلہ میں اپنے مذہب کی برتری کا قائل ہے تاہم اسلام اور دین مسیحی کو روحانی
 لحاظ سے ایک دوسرے کا مصدق و مؤید سمجھتا ہے۔ گبن کے برعکس وہ کلمہ طیبہ کے

۱۱. کارلائل (CARLYLE) کا یہ مطالعہ سیرت اس کے مجموعہ خطبات - HERO and HERO

۱۲. مطبوعہ لندن ۱۸۴۱ء محمد امجد علی خان کے عنوان سے موجود ہے، ۱۲ باسورٹھ استھ
 ۱۳. ہیرورٹھ ہیرورٹھ، صفحہ ۱۵، ایضاً ۱۸۲-۱۸۳ (۵) ایضاً ۱۸۴-۱۸۵

دوسرے جو کو بھی اس شعلہ نور کا حصہ و شراہ سمجھتا ہے جس نے ذات نبوی کو حرارت الہی سے سجد دیا تھا اور جس کا لازمی تقاضا تھا کہ اسے دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ بنی نوع انسان کو ظلمتوں سے نجات مل سکے۔ حیات نبوی کے کلی واقعات پر تبصرہ کے بعد وہ مدینہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلح جدوجہد کو حالات و واقعات کا منطقی نتیجہ گردانتا ہے مگر انتقامی کارروائی یا دولت و اقتدار کے حصول کا ذریعہ یا تبلیغ اسلام کا غیر مہذب حربہ نہیں سمجھتا۔ قرآن کریم کو وہ اگرچہ اس طرح دھی الہی نہیں تسلیم کرتا جس طرح کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے تاہم وہ اس کے کلام ربانی ہونے اور خلوص و صداقت کا قائل ہے۔ معجزات کی سچائی کا اقرار کرتے ہوئے وہ کردار نبوی پر عیسائی الزامات کی تردید کرتا ہے اور آپ کی اعلیٰ اور کریم النفس ذات کی درخشاں خوبیوں کا بڑا اقرار و اعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اسلام کو عیسائیت کا ایک پرترہ سمجھتا ہے لیکن اس کا خیال ہے کہ "وہ عظیم انسان ہمیشہ ایک صاحبِ حق آسانی بنارہا اور تمام دنیا ایں دھن کی مانند اس کی منتظر رہی کہ وہ اسی کے شعلہ نور جل کر کندن بن جائے"

دراصل کارلائل اور گین کا زمانہ۔ انیسویں صدی عیسوی۔ سیرت نبوی اذ اسلام کے مطالعہ کا زمانہ تھا جب مختلف مکاتیب فکر کے معنی میں مقررین سرگرم عمل تھے۔ کتابوں، مقالوں اور مضامین کے علاوہ آئے دن سیرت اور اسلام پر خطبات و تقاریر مختلف ادبی و علمی مراکز میں منعقد ہوتی رہتی تھیں۔ یہ خطبات سیرت یا تو آپ کے

نفاذ میں ہوتے تھے یا آپ کی مخالفت و تردید میں یہ خطبات محمد اور اسلام (MUHAMMAD AND MUHAMMADANISM) کے عنوان سے کتابی شکل میں شائع

ہوتے، ہے جس کا سلسلہ بیسویں صدی عیسوی تک چلتا رہا اور آج بھی کسی نہ کسی شکل میں یہ سلسلہ جاری ہے اور غالباً دن تک جاری رہے گا۔ انیسویں صدی عیسوی

میں چھٹن خطبات (BAMPTON LECTURES) اور بعض عربی راہ علماء

راہ، مثال کے طور پر ڈاکٹر وائٹ (DR. WHITE) نے جو اس فورم کے ایک پادری تھے اسلام اور پیغمبر اسلام پر انیسویں صدی کے آثار میں (منتشرہ میں) بعض خطبات دئے تھے۔

مغرب کے اس موضوع پر خطبات ہونے جن کا مقصد ایک صحابی یعنی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف زہرافشانی یا آپ کی حمایت و مدح سرائی۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی باسورتحہ اسمتھ کے چار خطبات سیرت ہیں جو "محمد اور محمد بن ازم" کے نام سے رائل انسٹی ٹیوشن آف گریٹ برٹین (ROYAL INSTITUTION OF GREAT BRITAIN) کے زیر انتظام لندن میں ضروری تاریخ ۱۸۷۱ء کو دے گئے تھے۔ ان میں پہلا تہمدی خطبہ تھا، دوسرا سیرت نبوی پر تیسرا اسلام کی حقیقت و ماہیت پر اور چوتھا اسلام اور عیسیت کا تقابلی مطالعہ۔ چارویں دل چرپی کا موضوع دوسرا خطبہ ہے جس میں پہلے مغرب میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نگاری کے مختلف ادوار کا ایک عمدہ تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ ہے جو بہت دقیق ہے۔ پھر سیرت نبوی کے مختلف اہم پہلوؤں پر بڑے علمائے امانہ سے بحث کی گئی ہے۔ بعثت نبوی کے وقت مختلف مذاہب عالم - دین ابراہیمی، یہود صابیت اور عیسائیت - کے عرب پر اثرات، کہہ کا سماجی پس منظر، اسلام کا ارتقا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدائی مکی عہد، آغاز نزول وحی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مغربی دنیا کے الزامات اور ان کا علمی جواب دیا گیا ہے۔ سیرت و کردار نبوی میں ایک مسلسل ہم آہنگی اور یکسانیت دکھائی گئی ہے اور اس الزام کی تردید کی گئی ہے کہ ہجرت کے بعد آپ کے اخلاق و کردار میں کسی قسم کا زوال رونما ہوا تھا۔ غالباً یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ کارلائل نے ربع صدی پہلے جو کچھ کہا تھا اس کو ایک زیادہ اچھے اور عمدہ اسلوب میں باسورتحہ اسمتھ نے پیش کیا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کارلائل کا انداز خطیبانہ ہے، باسورتحہ اسمتھ کا نسبتاً عالمانہ اور ناقدانہ۔

سلسلہ خطبات میں اسلام اور پیغمبر اسلام کا دور کے عالمی مذاہب اور ان کے بانیوں اور پیغمبروں کا تقابلی مطالعہ ایک اہم ترین نکتہ رہا ہے۔ ۱۸۷۱ء میں مارکس ڈاؤس (MARCUS DODS) کے چار خطبات "محمد، بدھ اور عیسائی" کے عنوان سے لندن میں دے گئے۔ پہلے دو خطبے اسلام اور پیغمبر اسلام پر ہیں، تیسرا بدھ مت پر اور چوتھا عیسائیت پر جو مقرر کے خیال میں دین کامل ہے۔ حناورن سے ہی ان کا مقصد

واضح ہے۔ اسلام اور اصول اسلام پر بڑے جارحانہ انداز میں تنقید کی گئی ہے اور سیرت نبوی کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ کارلائل کے دفاع سیرت اور دلائل کو ناقابل یقین ٹھہرا کر ان کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ غرض کہ یہ خطبات دل کے پھینک دینے والے اور جہنم کی جلن مٹانے کیلئے دئے اور شائع کئے گئے ہیں۔ اسی صدی میں ۱۸۹۲ء میں لندن سے دی ورلڈز ریلیجن سیریز (THE WORLD RELIGION SERIES) کی ایک کڑی جی ٹی بیٹانی (G.T. BETTANY) کی محنت ازم تھی جس کے دو باب — سوم و چہارم — سیرت نبوی پر اور باب پنجم قرآن کریم پر اور بقیہ دو باب جدید اسلام پر ہیں۔ سیرت نبوی کو درماتجی حصوں — مکی اور مدنی — میں تقسیم کیا گیا ہے۔ مکی زندگی میں عیسائی اور یہودی اثبات دکھائے گئے ہیں۔ اور بعثت نبوی کو زائیدہ و خود ساختہ خیالات و تصورات کا عملی نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ مدنی زندگی کو عام عیسائی اور مغربی علماء سیرت کے انداز میں مکی زندگی سے متضاد قرار دیا گیا ہے اور تمام خرابیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر آپ پر تنویر دی گئی ہیں۔ یہ بھی عام مغربی سیرت نگاری کی ایک نمائندہ مثال ہے۔

اسی ضمن میں مشہور ناول و مضمون نگار واشنگٹن اردنگ (WASHINGTON IRADING) کی کتاب (MAHOMET AND HIS SUCCESSORS) کے (نیو یارک ۱۸۵۰ء) جے پی ہیوز (J.P. HUGHES) کے (NOTES ON MUHAMMEDANISM) (لندن ۱۸۴۴ء) اور ایس ڈبلیو کوئل (S.W. KOELLE) کے محمد اور محمدان ازم پر خطبات (۱۸۴۴ء) کا بھی ذکر مناسب ہوگا۔ یہ تینوں کتابیں اور مقالات و خطبات عیسائیت کی ممانعت میں دئے گئے تھے اور ظاہر ہے کہ ان کا لہجہ اور انداز جارحانہ اور مناظرانہ ہے۔ واشنگٹن اردنگ کی کتاب کا پہلا حصہ سیرت نبوی سے متعلق ہے۔ ۱۳۹۶ باب پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ خلافت عباسی کے مختلف ادوار کی تلخیص ہے۔ سیرت نبوی کے باب میں بتایا گیا ہے کہ ہجیرا اہلبیت وغیرہ کے ذریعہ عیسائی اثبات داخل ہوئے، قرآن کریم کی ترتیب و تدوین کو بعد کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور وحی کو (HALLUCINATION) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

حال دوسری کتاب کا ہے۔ کوئی کی کتاب کا انداز جدا گانہ ہے۔ چونکہ اس کا مقصد عیسائیت کو دین حق اور اسلام کو اس کے برعکس ثابت کرنا تھا لہذا مصنف نے دعوائے نبوت کے چار عوامل تلاش کئے: اول، سیاسی عامل جس کے تحت یہ بتایا گیا ہے کہ عربوں کی حالت زار نے دنیاوی اقتدار کی ترغیب دی، دوم مذہبی عامل کے تحت بتایا گیا ہے کہ بت پرستی اور شرک کے ماحول میں وحدانیت اور توحید الہی کا تصور اقتدار حکومت کا زینہ بن سکتا تھا۔ تیسرے خاندانی عامل کے ضمن میں مویشانی کی گئی ہے کہ قریش کے معزز گھرانے سے تعلق نے جب جگہ کی عملی روپ دینے کی تحریک دی۔ اور بنی عامل کے تحت یحییٰ کی محرومی اور جوانی میں حضرت خدیجہ سے شادی کے ذریعہ دولت کے حصول نے باقی کام پورا کر دیا اور بالآخر نبوت کا دعویٰ کر دیا گیا۔ باب دوم میں مکی اور مدنی زندگی پر تبصہ کیا گیا ہے جس کا دامن مقصد دنیاوی حکومت و اقتدار کا حصول قرار دیا گیا ہے۔ کتاب کے دس حصہ ہیں سیرت نبوی کی روایات کو مینا کا چربہ ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی گئی ہے اور پھر شائل نبوی پر گفتگو ہے۔ کتاب کے تیسرے اور آخری حصہ میں یہ دعوائے خام کیا گیا ہے کہ چونکہ اسلام نے عیسائیت کی مخالفت کر کے مملکت نور کے مقابلہ میں مملکت ظلمت کی ترویج کی ہے اس لئے وہ بزعم خود سچا مذہب نہیں ہے۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر — ۱۸۶۱ء — میں سر ولیم میور

(SIR WILLIAM MUIR) کی مشہور و مقبول سیرت (LIFE OF MAHOMET)

چار جلدوں میں شائع ہوئی اور اب تک اس کے متعدد ایڈیشن نکلی چکے ہیں۔ اس کا تازہ

ترین ایڈیشن ۱۹۵۵ء میں ڈی۔ ایچ۔ ویئر (D.H. WEIR) نے لکھا ہے۔ اس سے THE LIFE

OF MUHAMMAD FROM ORIGIN TO DEATH کے عنوان سے شائع

کیا گیا ہے۔ تقریباً ساڑھے پانچ سو صفحات کی ۱۳۷ ابواب پر مشتمل بڑی تقطیع کی ضخیم

کتاب ہے۔ کتاب کی ترتیب تاریخی توثیق یعنی تاریخ کے واقعات کی ترتیب کے

مطابق کی گئی ہے۔ مقدمہ کی چار فصلوں میں سیرت کے مآخذ — قرآن و سنت اور

ابتدائی کتب سیرت و سوانح۔ ولادت نبوی سے قبل عرب کی حالت، قبل اسلام
کا مکہ، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آب و اجداد وغیرہ پر بحث ہے۔ پھر تاریخی واقعات
کی ترتیب کے مطابق اکی اند مدنی زندگی کے الگ الگ درجے ہیں۔ دراصل میور نے
ابتدائی مسلم سیرت نگاری کے انداز میں اپنی ترتیب مضامین قائم کی ہے۔ آخری
باب میں آپ کے سیرت و کردار کا جائزہ لیا گیا ہے جو میور کے خیالات سیرت کا خلاصہ
ہے۔ اگرچہ میور کا خیال ہے کہ توحید باری تعالیٰ کا تصور و عقیدہ اسلام کا درخشاں
ترین اصول ہے تاہم ان کو مکی اور مدنی زندگی میں نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ مکی زندگی میں
اخلاص و ایمان داری کا اگر یقین ہے تو مدنی زندگی میں مذہبی اعراض و مقاصد میں دنیاوی
عوامل و اعراض شامل ہوتے نظر آتے ہیں۔ جس کا لازمی نتیجہ بزم معنف یہ ہوا کہ بعد کی
زندگی میں اخلاقی زوال بڑی تیزی سے آیا۔ اس دعوے کے ثبوت میں میور نے غزوات
کے محرکات و مقاصد خصوصاً یہودیوں کے خلاف مہجوں کے اعراض و محرکات تعداد و انداز
تلوار کے ذریعہ تبلیغ اسلام وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ دجھا و زول قرآن کے بارے میں میور کے
خیالات خالص متعصب عیسائی فکر کے نمائندہ ہیں۔ اس پر سعد دنفیدیں اور شملہ کا
لکھے گئے ہیں جن میں سر سید احمد خاں کی تنقید "خطبات احمدیہ" میں بنایاں تحریر ہے۔

میور کی کتاب سیرت کو اس بنا پر قبولیت عام حاصل ہوئی کہ وہ عیسائی
تعصب کے تقاضوں کے مطابق لکھی گئی تھی اور پھر اسی انداز میں متعدد کتابیں انیسویں
صدی عیسوی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئیں۔ مثلاً ڈی لین (DE
LANE) کی *LIFE OF MOHOMET* جو لندن سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔
لیکن اس فرقہ وارانہ تعصب کا رمل بھی عیسائی حلقوں میں ہوا اور اس کی تردید میں کئی کتابیں
انیسویں صدی عیسوی میں لکھی گئیں۔ ان میں سے ایک اہم کتاب گاڈ فرے ہگنس
(GODFREY HIGGINS) کی کتاب *MOHOMET THE ILLUOTRIUS*

(نیو یارک ۱۸۹۰ء) ہے جو زیادہ تر *APOLOGY* کے نام سے مشہور ہے۔ مصنف نے
یہ کتاب اس لئے لکھی تھی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان نفرت کی خلیج کو پامال جائے

کیونکہ بزم مصنف اسلام اور عیسائیت دونوں اپنی اصل و بنیادیں ایک ہیں۔
 بیسویں صدی عیسوی کا آغاز سیرت نگاری کے ایک اہم دور سے ہوا جس کو
 اگر علمی پرور کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ بہت سے نئے مآخذ
 دریافت ہوئے جو پہلے سیرت نگاروں کو دستیاب نہ تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اب تک
 سیرت نگاری میں جو سرمایہ علم جمیا ہوا تھا اس کی بنیاد پر اس کے حسب ترتیب و منہج واقعاً
 تحقیق و تفتیش اور اسلوب نگارش میں غیر معمولی ترقی ہوئی تھی۔ اس عہد کے آغاز کی
 سیرت نگاری کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک قسم ان کتابوں کی ہے جن کا
 مقصد عیسائی دنیا سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا تعارف کرانا تھا اور اس نوع کی بیشتر کتابیں
 میور و غیرہ کے انازمین لکھی گئی تھیں چنانچہ WELLESTON کی کتاب HALF AN
HOUR WITH MAHOMET (لندن ۱۹۰۵ء) P. DELACROIX کی کتاب
MUHAMMAD AND HIS POWER (ایڈنبرا ۱۹۰۸ء) میچل و ٹاؤن
 کا اسلام پر تبصرہ (۱۹۰۹ء) میریڈ تھ ٹاؤن سنڈ (MEREDITH TOWNSEND)
 کی کتاب MAHOMMED THE GREAT ARABIAN (لندن ۱۹۱۲ء)
 کینن سبیل (CANON SELL) کی کتاب THE LIFE OF MUHAMMAD
 (مدراں ۱۹۱۳ء)، ایڈ تھ ہالینڈ (EDITH HOLLAND) کی THE STORY
OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۱۴ء)، سی، ایس ہرگروڈج (C.S.)
HURGRONGE کا مطالعہ اسلام محمدانم (لندن ۱۹۱۶ء) جی ایم ڈرے کوٹ
MAHOMET: FOUNDER OF ISLAM (G.M. DRAYCOTT) کی کتاب
 (لندن ۱۹۱۶ء) وغیرہ اسی قبیل کی کتابیں اور مطالعات ہیں۔

دوسری نوع کی کتابیں مقالات اور خطبات علمی آغاز کے ہیں جن میں عیسائی
 نقیصات تو موجود ہیں لیکن ذرا زیادہ دیر پردوں میں اور کتبہ چینی زیادہ مہذب اور
 صاف ستھری آغاز میں ہیں کی گئی ہے جس کو علمی اور تحقیقی اسلوب کہا جاتا ہے۔
 ان میں اس عہد کے سیرت نگاروں میں سرفہرست ڈی ایس مارگو لیتھ (D.S.)

MOHAMMAD AND (MARGOLIOUTH) ہیں جن کی سیرت بعنوان

THE RISE OF ISLAM لندن سے ۱۹۱۹ء میں اور مطالعہ اسلام بعنوان محمدؐ

اسی جگہ سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئے مارتھ گولیتھ کی کتاب کی نمایاں خصوصیت یہ

ہے کہ سیرت رسولؐ پر غالباً پہلی بار تفصیل قرآن اور حدیث و سنت کو اتنی جامعیت

کے ساتھ ماخذ طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ کتاب میں تفسیر طبری اور صفحہ احمد

بن حنبل وغیرہ کے حوالے کثرت سے ملتے ہیں۔ اسی طرح ابن حجر عسقلانی کی الاصابہ

فی تیزر الصحابہ کا استعمال بھی خوب کیا گیا ہے۔ تقریباً پانچ سو صفحات کی تیزر ابواب

پر مشتمل کتاب میں سیرت کے تمام پہلوؤں پر روشنی علمی، انہ ان سے ڈالی گئی ہے

ترتیب کتاب میں تاریخی توفیق کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ اگرچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ

وسلم کے اوصاف حمیدہ، انسانیت، ہمدردی، سادگی وغیرہ — کو بہت سراہا گیا

ہے تاہم وحی و قرآن، غزوات کے اغراض و مقاصد، غیر مسکوں سے سلوک وغیرہ

پر مار گولیتھ کے خیالات اپنے پیشرووں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے

کہ مار گولیتھ کو کمی اور مدنی زندگی میں اخلاقی زوال کا تیز رفتار عمل نظر نہیں آتا۔

بیسویں صدی عیسوی کے آخری پچاس ساٹھ سال سیرت نگاری کے میدان

میں کیفیت اور کمیت دونوں کے لحاظ سے بڑے وقیع ہیں۔ عام تعارفی یا درسی انداز کی

کتب سیرت کے علاوہ اس زمانے میں بڑی عقائد کتابیں لکھی گئیں جن کے خیالات

وآراء سے اختلاف تو کیا جاسکتا ہے لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

سیرت رسولؐ اور اسلام کا مطالعہ اس دور میں مختلف زاویوں سے کیا گیا۔ قرآن، حدیث

تفسیر، فرائض اسلام کے کسی نگرانی یا عملی پہلو پر مغرب میں جو کچھ لکھا گیا اس میں سیرت

نہدی کا ایک باب یا فصل ضرور قائم کی گئی۔ خاص سوانح عمری پر متعدد رقیع کتابیں

لکھی گئیں جن کے اسباب و بہات مختلف ہیں۔ بعض میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم

پر بحیثیت مصلح و معلم اخلاقیات لکھا گیا تو کچھ میں آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کو موضوع

بحث بنایا گیا۔ بعض مطالعات خالص تاریخی اور علمی اعانت سے کئے گئے اور کچھ اور میں

۲۱
 مذہبی، فکری اور فلسفیانہ نقطہ نظر اپنا یا لیا ہے۔ اس دور میں دلچسپی کا ایک موضوع یہ بھی رہا کہ آپ
 رسول صادق تھے یا نہیں بلکہ زیادہ تر اس پر مرکوز رہی کہ اسلام اور پیغمبر اسلام نے یہودیت
 اور مسیحائیت کے کس قدر اور کیسی خوشہ چینی کی ہے۔ چنانچہ ۱۹۶۶ء میں شہور انگریز مترجم
 قرآن رچرڈ بیل (RICHARD BELL) نے اپنے خطبات میں ثابت کیا کہ اسلام

نے بشرِ اصل و عقائدِ مسیحائیت سے مستعار لئے ہیں اور پھر یہ خطبات ORIGIN OF

OF ISLAM IN ITS CHRISTIAN ENVIRONMENT کے نام سے

اس برس لندن سے شائع ہو گئے۔ ایک یہودی عالم ہی، سی ٹورے (C. TORREY)

نے دوسری طرف اپنی تصنیف THE JEWISH FOUNDATION OF ISLAM

میں یہ ثابت کر دکھایا کہ اسلام پورا کلا پورا یہودیت سے ماخوذ و مستعار ہے۔ اسلام کے دوسرے

آسمانی مذاہب سے مستعار و ماخوذ ہونے یا پیغمبر اسلام کے زہداء سابق سے متاثر و خوش چین

ہونے کے مغربی نظریات کے سچے علمی و تحقیقی معیار کے علاوہ غیر شعوری طور پر یہی جذبات و خیالات

کافر باہیں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے عیسائی اور یہودی مورخین و مفسرین

کے تھے کہ اپنے مذہب کی برتری ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسلام اور پیغمبر اسلام کو با تو

معطون کیا جائے یا کم از کم ان کی انفرادیت و شخص کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بیل اور ٹورے کے

پیش کردہ نظریات گذشتہ صدیوں میں مغربی نگارشات سیرت و اسلام کی بازگشت ہیں۔ فرق

صرف دلچسپ اور اسلوب و بیان کا ہے جو تہی ہوئی ہے کاتے زبردست علماء و محققین کی نظر سے

قرآن کریم کلامی کیونکر اچھل چکا ہو جائے کہ وہ کتب سابقہ کا مصدق ہے کذب نہیں ہے۔ وہ یہ

کیونکہ نظرانہ انداز کرتے ہیں کہ اسلام نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ اس و احدین خداوندی کا نقطہ

عروج و تکمیل ہے جو حضرت آدم سے شروع ہو کر حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچی ہوا ہے۔ دین

و مذہب تو بس ایک - اسلام - ہے۔ دوسرے انبیاء و رسل کے یہاں شریعتیں اور قوانین

اور ضابطہ ہائے حیات مختلف تھے۔ مغرب کو ابھی اس زاویہ نگاہ سے اسلام اور پیغمبر

اسلام کا مطالعہ کرنا ہے اور جس دن الہیادانہ تباری اور خلوص کے ساتھ ہوا اس دن یورپ و

مغربی دنیا میں ان دونوں کا صحیح تعارف ہو گا۔

خاص سیرت نبوی پر جو آزاد تصانیف اس عہد میں لکھی گئیں ان میں ڈبلو

مونٹگمری واٹ (W. MONTGOMERY WATT) کی قیمتی کتاب سیرت ہے

دوسرے جلدوں میں MUHAMMAD AT MECCA اور MUHAMMAD AT MEDINA

AT MEDINA کے نام سے آکسفورڈ سے بالترتیب ۱۹۵۳ء اور ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۶۱ء میں مصنف نے خود ہی اپنی ان دونوں کتابوں کی تلخیص MUHAMMAD THE PROPHET AND STATESMAN کے عنوان سے آکسفورڈ ہی سے شائع کی۔ اب تک سیرت نبوی پر جو کتابیں انگریزی میں شائع ہوئی ہیں ان میں غالباً یہ کتاب سب سے زیادہ وسیع، علمی، تاریخی، معروضی اور دلائل دار ہے لیکن مغربی تعصبات اور عیسائی تعصبات سے خالی نہیں ہے۔ جیسا کہ مناویں سے ظاہر ہے کہ واٹ کی پہلی کتاب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی سے بحث کرتی ہے اور دوسری مدنی زندگی سے اور تلخیص ان دونوں اور ادراجیات طیبہ کا خلاصہ ہے۔

مونتگمری واٹ کی کتاب سیرت پر جامع تبصرہ کیلئے کافی جگہ اور وقت دیکھا ہے جو اس جائزے کے حدود سے باہر ہے تاہم ایک مختصر تبصرہ ناگزیر ہے۔ اگرچہ واٹ نے قبل اسلام کے عرب سماج کی بحث میں معاشی اسباب و علل پر بہت زیادہ زور نہیں دیا ہے جیسا کہ آج کے جدید مورخین و سیرت نگاروں خاص کو مارکسی طرز فکر کے مصنفین کا اندازہ ہے تاہم انھوں نے انفرادیت (INDIVIDUALISM) پر اور بین قبائلی رقابت (TRIBAL RIVALRY) پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ یہی اندازہ واسکو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار و اعداد پر بحث میں اپنایا گیا ہے۔ واٹ نے اس سلسلہ میں اپنے پیشروؤں جیسے ایچ اے آگب (H. A. R. GIBB) دیغو کی مانند بنو امیہ اور بنو ہاشم کی ماقبل اسلام نام نہاد رقابت کو شدید نظر سے دیکھا ہے اگرچہ اس کی زیادہ توضیح نہیں کی ہے۔ واٹ کا یہ خیال کہ حضرت خدیجہ سے شادی قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی زندگی کے واقعات پر مدّ غنایاں ہیں اور یہ کہ تاخذ میں مذکور وہ بعد کے ادب کا حصہ ہے صحیح نہیں ہے۔ مصروف نے ابتدائی مکی مہد کو ایک صفحہ سے بھی کم میں بیان کر دیا ہے جبکہ حضرت خدیجہ پر دو قرین نوٹوں کے اثرات اور ان کے زیدیہ آپ پر عیسائی اثرات کو کافی وضاحت اور دل جمعی کے ساتھ لکھا ہے۔

واٹ کے ان دونوں خیالات میں ٹورانڈے (TAR ANDERAE) کے خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے جو خدائے کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ کی پتیسویں پہلے کی زندگی جس طرح روایتی یا غیر حقیقی ہے اسی طرح بعثت سے قبل آپ کی زندگی بھی روایات اور غیر مستند واقعات پر مبنی ہے۔ حضرت خدیجہ پروردہ بن نوفل کے عیسائی اثرات اور ان کے ذریعہ آپ پر ان کی چھاپ کا واضح ذکر ٹورانڈے کے یہاں کافی سے زیادہ ہے؛ غرض ایں تخت، روایات صادقہ، اور وحی کے نزول پر ساری بحث تشکیک کی فضا میں کی گئی ہے۔ اسی طرح رسالت کے منصب پر گفتگو خالص عیسائی نقطہ نظر کی ترجمان ہے۔ دراصل اس باب میں تمام عیسائی مفسرین ٹورانڈے کے خیالات کے کم و بیش حامی ہیں۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی مباحث پر وہ اسلامی نقطہ نظر اور عیسائی یا یہودی نظریات کے درمیان خط امتیاز نہیں کھینچ پاتے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ یہودی یا عیسائی روایات کی روشنی میں اسلامی نظریات پر بحث کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قرآن کریم کی تدوین کو بائبل کی مانند بعد کا کام سمجھتے ہیں اور اس کو اس طرح کلام الہی سمجھنے سے تاصر ہیں جس طرح کہ اسلامی عقیدہ ہے۔ واٹ نے اعتراف کیا ہے کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ پورا قرآن غیر انسانی اور الہی کلام ہے جبکہ مغربی سیکولر مفکروں اور دانشوروں کا خیال ہے کہ وہ غیر اسلام کے شعوری دماغ اور شخصیت کا نایکدہ ہے۔ ایک تیسرا خیال جس کی طرف آج کل رجحان مغرب میں بڑھ رہا ہے کہ دراصل قرآن ہے تو الہامی کتاب مگر اس کی تدوین و لفظی تشکیل رسول نے کی ہے۔ واٹ کے یہاں اسی طرح ابتدائی اسلامی تعلیمات پر بحث بھی دوسرے مفکرین یورپ کے خیالات کا عکس رکھتی ہے۔ ابتدائی مسلمانوں کا جائزہ بڑا قیمتی اور عالمانہ ہے تاہم یہاں بھی علمی تعصبات کو کافی دخل ہے۔ کل مخالف اسلام کے باب میں ٹورانڈے اور واٹ کا یہ خیال ہے کہ

ان دونوں خیالات کیلئے ملاحظہ ہو ٹورانڈے *Mohammed the Man*

کلنٹن *And His* لندن ۱۹۳۶ء ص ۵۲-۵۱ اور ۳۵-۳۴، ۸۷-۸۸، ۹۲-۹۱

مسلمانوں کی تعذیب بہت سخت نہ تھی۔ واٹ کے یہاں مکی عہد کے ایک اہم جائزے کا بیان ملتا ہے جو آپ کے بڑی مکی حیات کا بخور ہے اور بعض خیالات کے ساتھ بہت درمیان ہے۔

واٹ کا خیال ہے کہ مدنی زندگی کے آغاز میں ہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی مہموں کے ذریعہ مکہ کی ناکہ بندی کر دی تھی اس طرح ان کو اشتعال (PROVOCATION) دلایا تھا کہ وہ مدینہ پر حملہ کریں۔ کم از کم ابتدائی مہموں کی حد تک وہ بھی غزوات و سرایا کا مقصد معاشی یا حصول دولت سمجھتے ہیں اور جو ہمارے علم و علماری ناکہ بندی تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ صورت حال اس سے قطعی مختلف ہے۔ ٹو رائٹ کے کا بھی یہی خیال ہے کہ مکہ اور مدینہ کی آویزش اقتصادی ناکہ بندی کے سبب ہوئی تھی۔ واٹ نے عرب قبائل کے اتحاد اور مسلمان ہونے پر کافی بحث کی ہے تاہم یہاں بھی مذہبی اور علمی تعصب کی کارروائی نظر آتی ہے۔ وہ ہمیشہ عرب قبائل کے اسلام کے قائل نہیں۔ اس کو مسلمانوں سے سیاسی اتحاد سمجھتے ہیں۔ خاص کر شمال و جنوب کے عیسائی طبقات اور قبائل کے مسلمان ہونے کو وہ اپنے مذہبی تعصب کے سبب تسلیم نہیں کرتے۔ مدینہ کی اندرونی سیاست کے باب میں بھی وہ توازن قائم نہیں رکھ پاتے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی حیثیت اور طاقت کے دو زمانے قرار دیتے ہیں۔ اول جنگ خندق سے قبل کا زمانہ جب آپ محض ایک طبقہ مہاجرین کے سردار تھے اور جنگ خندق کے بعد کا زمانہ جب آپ رفتہ رفتہ پورے شہر، پھر علاقے اور بالآخر پورے عرب کے قائد و حکمران بنے۔ یہ عجیب بات ہے کہ واٹ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں مدینہ کی سیاست میں عبداللہ بن ابی بن سلول اور قبائلی سیاست میں سلیم، طلحہ اور اسود بنی کی طاقت و حشمت کو بطور مد مقابل لکھ کر دیتے ہیں۔ یہودی قبائل سے اسلام کی آویزش میں واٹ کا نقطہ نظر بڑا معروضی ہے۔ لیکن اسلامی امت اسلامی ریاست اور اس کے نبی ادا میں شک و شبہ

اور مالی نظام وغیرہ کے ضمن میں والٹ گولڈ زیہر (GOLD ZIHER) دلہاسن (WELL HAUSEN) نوئلٹیکے (NOELDEKE) اور ٹورانڈرے وغیرہ پیشرووں کے خیالات سے نہ صرف متاثر بلکہ مبہوت ہیں اور انہیں کے خیالات کو دہراتے ہیں اگرچہ اسلوب و الفاظ مختلف ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سماجی اصلاحات کے وہ بڑے قائل اور اس کے ضمن میں آپ کی عظمت کے معترف بھی نظر آتے ہیں۔ مذہبی اداروں جیسے نماز، زکوٰۃ وغیرہ کے باب میں بھی ان کے خیالات برمان کے پیشرووں کے خیالات کا اثر نظر آتا ہے اور یہاں ان کا رویہ غیر علمی بھی ہے۔ بہر حال مجموعی طور سے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و جلالت کے قائل ہیں اگرچہ وہ آپ کی رسالت کو تسلیم کرنے میں متاثر نظر آتے ہیں۔ اختلاف خیالات کے باوجود بہر حال یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ واٹ کی کتاب سیرت نبوی کے موضوع پر ایک انتہائی قابل قدر اضافہ ہے جو مستقبل کے مغربی مورخوں کے مشعل راہ بنے گی۔

اگرچہ مونٹگمری واٹ کی کتاب کے ضمن میں ٹورانڈرے اور ان کی کتاب کا ذکر آچکا ہے تاہم فروری معلوم ہوتا ہے کہ چند باتیں الگ سے بھی کہی جائیں۔ یہ مطالعہ دراصل رسول کریم کی پیغمبرانہ حیثیت کا ہے۔ سات ابواب پر مشتمل کتاب اوسط درجہ کی ضخامت کی ہے۔ مقدمہ میں بنیم قریش آپ پر یہودیت، عیسائیت اور عرب کے دوسرے مذاہب کے اثرات کا جائزہ ہے، باب اول عہد نبوی سے ذرا قبل عرب کی مذہبی حالت سے بحث کرتا ہے جبکہ باب دوم میں آپ کے بچپن سے بعثت تک کے حالات ہیں۔ باب سوم آپ کے مذہبی پیغام، باب چہارم دحی، باب پنجم قریش سے تقادم، باب ششم مدینہ میں حکمرانی کے دور اور آخری باب شخصیت کے مکمل تجزیہ پر مبنی ہے۔ پوری سیرت کا مذہبی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا گیا ہے اور دعویٰ کیا گیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہبی تجربات پر تناسلی عیسائیت (SYRIAN CHRISTIANITY) کے اثرات ہیں جو مختلف اسلامی اداروں میں چھلکتے ہیں۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے خود ٹورانڈرے

ایک لوتھری پاروری (LUTHERAN BISHOP) تھے۔

میکسم روڈنسن (MAXIM RODNISON) کی کتاب سیرت
 MUHAMMAD اگرچہ فرانسیسی زبان میں کافی عرصے پہلے شائع ہوئی تھی تاہم ۱۹۷۷ء
 میں اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا۔ یہ کتاب ایک لائبریری دانشور (AGNOSTIC)
 کے قلم سے ہے جس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا جائزہ اپنے
 مخصوص نظریات کی روشنی میں لیا ہے۔ بہر حال بعض مباحث کافی فکر انگیز ہیں اور
 ان سے اختلاف تو کیا جاسکتا ہے مگر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایک اطالوی دانشور
 فرانسیکو جبریلی (FRANCESCO GABRIELI) کی کتاب MUHAMMAD
 AND THE CONQUEST OF ISLAM لندن سے شائع ہوئی ہے۔
 اطالوی مشن کا انگریزی ترجمہ ورجینیا لونگ (VIRGINIA LULING) نے
 کیلہ یہ سیرت نبوی کی مختصر اور جامع کتاب ہے جس میں مآخذ پر عمدہ بحث کے علاوہ
 صدر اول میں اسلامی فتوحات پر دقیق بحث ہے اگرچہ زیادہ تر نقطہ نظر غیر اسلامی ہے۔
 ان عمدہ تجزیاتی اور تعلیمی مطالعات کے علاوہ بے شمار عام نوع کی سوانح
 عمریاں بھی مکھی گئی ہیں ان میں ایملی ڈرمنگھم (EMILE DERMENGHAM)
 کی کتاب سیرت MUHAMMAD AND THE ISLAMIC TRADITION
 مطبوعہ لندن ۱۹۳۳ء ہے۔ اسی ضمن میں ای رابنٹن پانگ (E. ROYSTON)
 PIKE کی کتاب MOHAMMAD اور مشہور مورخ اسٹینلی لین پول
 PROPHECT AND ISLAM (Stanely Lane - POOLE) کی کتاب
 کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ جو بالترتیب لندن اور لاہور سے ۱۹۶۷ء اور ۱۹۵۲ء میں شائع
 ہوئیں۔ جے ای گلب (J. B. GILB) کی عمدہ کتاب سیرت THE LIFE
 AND TIME OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۷۱ء) ایک عیسائی دانشور کے قلم
 سے سیرت رسول عربی کا ہمدردانہ مطالعہ ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 جہل اندامات کا عمدہ مطالعہ ہے۔ جی وڈن گرن (G. W. DENHORN) کی کتاب

MUHAMMAD AN APOSTLE OF GOD (لندن ۱۹۵۵ء) معراج نبوی

سے متعلق ایک علمی مطالعہ ہے جس میں اس موضوع پر یہودی، عیسائی اور اسلامی تصورات و روایات کی تیق و تحلیل ملتی ہے۔ رابرٹ اے گلک (ROBERT A. GULICK)

کی کتاب MUHAMMAD THE EDUCATOR (لاہور ۱۹۵۲ء)

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بطور معلم مطالعہ ہے اور نئے نئے گوشوں کو سنا لاتی ہے۔ ان کے علاوہ متعدد آزاد سیرتیں بھی لکھی گئیں جو مختلف پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں مگر ان کا ذکر طوالت کے خوف سے نظر انداز کیا جاتا ہے۔

مطالعات اسلام میں سیرت پر مواد محمدن ازم کے عنوان سے شائع ہونے والی کتابوں میں بہت کافی ملتا ہے اور ایسی کچھ کتابوں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ بیرونی صدی عیسوی کے نصف آخر میں جو کتابیں محمدن ازم کے نام سے لکھی گئیں ان میں لونی گارڈیٹ (LOUIS GARDET) کی کتاب ہے جو لندن سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی۔ مگر اس سلسلہ زیریں میں اہم ترین مطالعہ ایچ اے آر گب H.A.

R. GIBB کا ہے جو ۱۹۴۹ء میں لندن سے ہی شائع ہوا یہ مطالعہ مذہبی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے اور آپ کو زندگی کے تمام مراحل میں مذہبی مصلح اور پیغمبر مہدی پر فائز سمجھا گیا ہے لیکن آپ کی پیغمبری حیثیت کو گب نے عام عیسائی انداز فکر کے مطابق پیش کیا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ شروع میں آپ نے مذہب کا شعور و ادراک نہیں رکھے تھے لیکن قریش کی مخالفت نے ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالنے پر آمادہ کیا اور بعد میں مدینہ کے زلمے میں قریش کی مخالفت نے اسلام کو ایک متاثرہ مذہبی امت یا جماعت و تحریک میں تبدیل کر دیا۔ جس کے اپنے مخصوص عقائد و ادارے تھے آپ کے مخالفین کی مخالفت مذہبی عوامل کی بنا پر نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے سیاسی اور معاشی اسباب کا دخل تھا۔ مگر میں اپنے جو کچھ نظریاتی طور پر پیش کیا تھا مدینہ میں اس کو عملی شکل دے دی تھی۔ غزوات خاص قریش سے عمارات کا مقصد یہ تھا کہ مدینہ کی اسلامی جماعت کو تحفظ فراہم کیا جائے اور اسی بنا پر کہ وہ ان کی انتہائی ناگہ

کہ ان کو مملکت اسلامی میں برضا و رغبت شامل ہونے پر مجبور کیا گیا تھا۔ مدنی دور حیات میں اگرچہ آپ سیاست اور جنگ کی الجھنوں میں الجھے رہے تاہم بیغیرانہ کام سے غافل نہیں ہوئے۔ فرسملوں خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں سے آپ کا رویہ عرب قومیت پر مبنی دکھائی دیتا ہے۔ آپ کے ذاتی اوصاف و کمالات کی تعریف کی گئی ہے اور آپ کی انسانیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے

اسی طرح قرآن کریم کے تراجم یا ان کے انگریزی مقدموں میں سیرت نبویؐ پر ایک فصل ضرور قائم کی جانی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بیسویں صدی عیسوی میں اس نوع کا نامزدہ مواد سیرت رچرڈ بیل (RICHARD BELL) کے INTRODO (ACTION TO THE QURAN) میں ملتا ہے جو ۱۹۵۳ء میں ایڈنبرا سے شائع ہوا۔ اس مطالعہ سیرت کا اندازہ مذہبی ہے۔ قبل اسلام عربوں کے تاریخی پس منظر کے بعد سیرت کے اہم پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ابتدائی زندگی کے تمام واقعات کو صرف ایک پیراگراف میں بیان کرنے کے بعد آپ کے بیغیرانہ مقام پر مفصل بحث ہے جس میں وحی کے آغاز، یہودیت و عیسائیت کے اثرات، مکہ میں قریش سے معاملت و مصالحت، تحویل قبلہ، غزوات و سرایا کے اقتصادی محرکات یہودیوں سے متعصبانہ سلوک وغیرہ موضوعات پر مختصر بحث کے بعد آپ کے کردار اور مقاصد پر بحث ہے۔ بہر حال یہ پورا مطالعہ عام عیسائی نقطہ نظر کا غماز ہے اور تعصبات سے بھرپور۔

سیرت نبویؐ پر مواد کا ایک اہم ماخذ عربوں یا عرب شخصیات کی عام تاریخ بھی ہے۔ عربوں پر ہر تاریخی کتاب میں ایک حصہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور متعلق ہوتا ہے۔ فان گرونی باؤم (VON GRUNEBAUM) کی کتاب کلاسیکل اسلام جس کا انگریزی ترجمہ کیتھرین واٹسن (KOTHERINE WATSON) نے لندن سے ۱۹۷۴ء میں شائع کیا، کا «سرا باب سیرت نبویؐ پر ہے۔ اسی طرح ولہاسن (WELLHOUSEN) کی کتاب

THE ARAB KINGDOM AND ITS FALL کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۷۳ء میں لندن سے چھپا اپنے مقدمہ میں سیرت رسول پر خاصا وقیع مواد رکھتا ہے۔ اسی سلسلہ میں تاریخ عرب اور عرب شخصیات پر فلپ کے ہٹی (PHILLIP K. HITTI) کی مقبول عام HISTORY OF THE ARABS اور مصنف کی تازہ ترین تصنیف MAKERS OF ARAB HISTORY میں سیرت کا اہم مواد ہے۔ دونوں کتابوں میں سیرت نبوی پر جو کچھ لکھا گیا اس میں عام عیسائی طرز فکر کی کارفرمائی ہے اور بعض حقائق تک غلط ہیں، تو تعبیرات و تشریحات کے تعصب کا کیا شکوہ۔ ہٹی کو اصطلاحی طور سے مغربی مصنف نہیں شمار کرنا چاہئے کیونکہ وہ لبنان نژاد عرب ہیں لیکن اپنے طرز فکر اور اسلوب کے اعتبار سے ان کا شمار ان میں ہر نام ہے۔ اس اعتبار سے جرجی زیدان کی تمدن عرب کا انگریزی ترجمہ جو مارگو لیٹو نے کیا ہے مغربی نفسیات کے دائرہ میں آ جاتا ہے۔ برنارڈ لوئس (BERNARD LEWIS) کی کتاب THE ARABS IN HISTORY (مطبوعہ لندن ۱۹۵۰ء) اور ٹی ڈبلیو آرنلڈ (T.W. ARNOLD) کی مشہور و مقبول کتاب THE PREACHING OF ISLAM (مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ء) میں بھی سیرت نبوی کا مختصر جائزہ موجود ہے۔ مغربی زبانوں خصوصاً جرمن و فرانسیسی کتابوں کے انگریزی تراجم میں گولڈ زیمر (GOLDZIMER) کی MUSLIM STUDIES اور نوٹلڈیج، دان کریمر، مدکلن و فیرو کی کتابوں میں سیرت کا مواد خاصا ملتا ہے۔ اسلام کے تعارف پر جو کتابیں اس صدی کے اواخر میں کبھی گئیں ان میں بھی سیرت نبوی پر کچھ نہ کچھ مواد موجود ہے۔ اس ضمن میں انگریز ٹیلیویم کی اسلام اور مصنف مذکور اور ٹی آرنلڈ کی مشہور کتاب THE LEGACY OF ISLAM اور جان بی کرسٹوفر (JOHN B. CHRISTOPHER) کی کتاب THE ISLAMIC TRADITION

(نیز بارک ۱۹۷۷ء) وغیرہ کو گنا یا جاسکتا ہے۔ شخصیات پر ابھی حال میں امریکہ میں نازہ ترین تصنیف THE HUNDRED شائع ہوئی جس میں سرفہرست اسم گامی رسول کریم کا ہے۔ یہ چند مشہور ترین کتابوں کے نام تھے جو اس دور میں شائع ہوئی ہیں ورنہ اس نوع کی تمام کتابوں کا استیجاب اس مضمون کے احاطہ سے باہر ہے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر خاصے ذوق اور اہم مواد کا ایک اور ماخذ کتب حوالہ یعنی (REFERENCE WORKS) ہیں۔ ان میں سرفہرست انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ہے جس کا پہلا ایڈیشن برل (۱۹۷۷ء) سے ۱۹۱۳ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیان شائع ہوا۔ دوسرا نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۷۷ء میں شروع ہوا تھا جو ہنوز جاری ہے۔ بہر حال اس میں رسول کریم پر خاصا مختصر اور جامع مواد موجود ہے لیکن وہ تشنگان علم کی پیاس نہیں بجھا سکتا۔ اسی متن میں بی ایم ہولت (P. M. HOLT) برنارڈ لیوس اور اے کے ایس لیمٹن (A. K. S. LAMBTON) کی مرتب کردہ THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM ہے جو کیمبرج سے ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ اے جے آربری (A. J. ARBERRY) کی مرتب کردہ RELIGION IN THE MIDDLE EAST (کیمبرج ۱۹۶۹ء) ایس رونارٹ (S. RONART) اور این رونارٹ کی مرتب کردہ - CONCISE ENCYCLO PAEDIA OF ARAB CIVILIZATION - ہرگیر ۱۹۶۰-۶۶ء اور بی اسپولر (B. SPULER) کی THE MUSLIM WORLD: A HISTORICAL SURVEY (برل ۱۹۷۷ء) وغیرہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس نوع کی کتابوں میں عموماً سیرت کا خاکہ ہی مل سکتا ہے مفصل مباحث کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس اعتبار سے ان کی بڑی قدر و قیمت ہے کہ کوزہ میں دریا بند کر دیا جاتا ہے۔

بیسویں صدی عیسوی خصوصاً اس کا نصف آخر سیرت نبویؐ پر محققانہ تصانیف اور عالمانہ مضامین و مقالات کا زمانہ ہے اگرچہ اس کی بنیاد گلیگ نیر وغیرہ انگریز مصنفین اور جرن، اطالوی، فرانسیسی اور دوسرے علماء و مشرقتین کے ہاتھوں انیسویں صدی میں پڑ چکی تھی لیکن جس بحرِ علمی وقت نظر اور وسعت معلومات کا ثبوت اس صدی میں دیا گیا اس کی نظر پہلی صدی میں ڈھونڈنا بیکار ہے۔ ٹورانڈٹری اور سوشلگری واث کے یہاں جو تحقیق ملتی ہے وہ میور اور مارکو لیچہ کے یہاں مفقود ہے۔ سیرت پر ابن آزاد تصانیف کے علاوہ دوسرے تحقیقی کاموں میں اسے گلیوم کا سیرت ابن اسحاق کا انگریزی ترجمہ جو LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے لندن ۱۹۵۵ء سے شائع ہوا سب سے زیادہ وسیع ہے۔ موصوف نے ابن اسحاق کی سیرت رسول اللہؐ اور ابن ہشام کی السیرۃ النبویۃ کی روایات الگ الگ کیے کہ ان کا انگریزی ترجمہ پیش کیا۔ اس سے بیک نظر معلوم ہوتا ہے کہ کون سی روایات ابن اسحاق کی ہیں اور کون سی ان کے جامع کی محققانہ کام مدتوں تک انگریزی داں طبقہ کے لئے گمان قدر ماخذ رہے گا۔ اس کے بعد اسی مصنف نے ایک اور تحقیقی کام NEW LIGHT ON THE LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے یکمبرج سے شائع کیا۔ دراصل یہ تصنیف فیض کی قرا دیوں لائبریری میں موجود ایک مخطوطہ کے منتخب حصوں کا ترجمہ ہے۔ مخطوطہ ابن اسحاق کے ایک شاگرد یونس بن بکیر (م ۱۹۹ھ) کی ان یادداشتوں پر مبنی ہے جو انھوں نے ابن اسحاق کے سیرت نبویؐ پر خطبات سن کر لکھ لی تھیں۔ مترجم نے ان حصوں کا ترجمہ پیش کیا ہے جن سے سیرت کے نئے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے اور جن کا حوالہ ابن اسحاق کی سیرت کے متبادل نسخوں میں نہیں پایا جاتا۔

اگرچہ ابن خلدون کے مقدمہ میں سیرت نبویؐ پر بہت زیادہ مواد نہیں

لٹا تاہم جو کچھ بھی ملتا ہے وہ بڑا دقیق سمجھا جاتا ہے اس لئے فرانز روزنتھال .
(FRANZ ROSENTHAL) کے انگریزی ترجمہ کا ذکر ناگزیر ہو جاتا ہے
جو ۱۹۵۸ء میں تین جلدوں میں امریکہ سے شائع ہوا۔ اس ضمن میں بلاذری کی
اہم تصنیف فتوح البلدان کے انگریزی ترجمہ کا بھی ذکر ہونا چاہئے جو نلپ
کے ہٹی نے THE ORIGINS OF THE ISLAMIC STATE کے عنوان سے ۱۹۱۶ء میں نیویارک سے شائع کیا تھا۔ اہل علم وادب ہیں کہ
اس میں بعض اہم غزوات و فتوحات نبوی جیسے مدینہ، بنو نضیر، بنو قریظہ
خیبر، فدک، وادی النحر اور تبوک، مکہ، طائف، تبالہ اور جرش، تبوک
ایلہ اور اذرح، مقنا اور جبار، بخران، یمن، عمان، بحرین اور یمامہ وغیرہ کے
بارے میں بڑی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف مصنفین اسلام
اور مورخین سیرت جیسے داندی، طبری، ابن قدامہ، یحییٰ بن آدم، قاضی ابو
یوسف وغیرہ متعدد حضرات کی کتابوں کے انگریزی تراجم بھی کئے گئے
ہیں اور ان پر حواشی و تعلیقات بھی چڑھائے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے
مسلم مآخذ کے انگریزی تراجم سیرت نبوی پر ایک خاص مواد کے حامل ہیں
اور ان کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

سیرت پر کتابوں کے بیان کے آخر میں دل چسپ کتابوں کا ذکر افادیت
سے خالی نہ ہو گا۔ ان میں سے ایک فارڈ ریڈ پبلیکیشنز کلدانی REV. DAVID
(BENJAMIN KALDANI) جو اردو میں کے بشپ تھے اور بعد میں سلطان
ہوکر پرنسپل عبدالاحد دائر بننے کی دل چسپ کتاب MOHAMMAD IN

THE BIBLE ہے جو اردو آباد سے کسی دقت شائع ہوئی موصوف ایک
مہتمم مہمان عالم تھے جو اگرچہ ایران نژاد مسطورس تھے لیکن زندگی بھر مابیل کا
مطالعہ کرتے اور اسے پڑھاتے رہے اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ توراة و انجیل میں
منہجہ جگہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر خیر آیا ہے اور اپنے اس نظریہ کو

خاتون اور دلائل سے ثابت کیا ہے۔ دوسری کتاب سترھویں، اٹھارھویں صدی عیسوی کے ایک چینی مسلمان عالم یوشائی لین (LUI CHAI LIEN) کی چینی زبان میں لکھی ہوئی سیرت رسول کا انگریزی ترجمہ ہے جو احقاق مین (ISAAC MASON) نے THE ARABIAN PROPHET کے نام سے شنگھائی سے ۱۹۲۱ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب میں سیرت نبوی کو خاص چینی روایات، آدرشوں اور ماسلوب میں پیش کیا گیا ہے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت پر کنفیو شس کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اگرچہ علی یا تنقیدی اعتبار سے یہ کوئی اہم تصنیف نہیں لیکن اس لحاظ سے یقیناً دل چسپ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چینی مسلمان کس طرح سمجھتے، پرچھتے اور مانتے تھے۔

کتابوں کے بعد ایک مختصر سا جائزہ ان مقالات اور مضامین کا بھی لینا ناگزیر معلوم ہر تلمہ جو کسی کتاب کا جو نہ بن سکے اور مضامین ہی کی شکل میں مختلف مجلات و رسائل میں چھپے رہے۔ ہماری صدی سے قبل جو مقالات و مضامین شائع ہوئے ان کی نہ تو زیادہ تنقید اور علمی یا تحقیقی حیثیت ہے اور نہ ہی ان کی دستیابی آسان۔ بیسویں صدی میں شائع ہونے والے تمام مقالات اور مضامین کا احاطہ البتہ پیرسن (J. D. PEARSON) کے موقفانہ کام INDEX ISLAMICUS میں کیا گیا ہے۔ اس کی اب تک چار ضخیم جلدیں اور متعدد ترقیمے شائع ہو چکے ہیں۔ پہلی جلد ۱۹۰۶ء سے ۱۹۵۵ء شائع شدہ مقالات و مضامین پر مشتمل ہے تو دوسری ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۰ء تیسری ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۵ء اور چوتھی ۱۹۶۶ء تا ۱۹۷۰ء تک چھپنے والے مقالات کا احاطہ کرتی ہے۔ بعد کے زمانے کے لئے اب تک چھ ترقیمے آچکے ہیں۔ انہیں کس اسلامکس میں انیسویں صدی کے چند مضامین کا ذکر منہم میں کیا گیا ہے۔ اس میں جن مضامین کی نشان دہی کی گئی ہے ان کا مطالعاتی تجزیہ خاصاً

دل چسپ ہے اور نہ اپنے اپنے زمانے کے انداز فکر، رجحان طبع اور سطح وسیلہ علم کی غمازی کرتا ہے۔

یہ دل چسپ اور ساتھ ہی انتہائی اہم حقیقت ہے کہ گزشتہ اسی برسوں میں جو مضامین انگریزی دنیا میں اہم و معتبر محلات رسائل میں شائع ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ تعداد کا تعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت سے ہے۔ اور ہم ان کو نہ نبوی کی مذہبی تاریخ کے خانے میں رکھ سکتے ہیں۔ ان کی کل تعداد ۳۰ سے متجاوز ہے اور ان کے عنوانات و موضوعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغربی علماء اور دانشوروں کو آپ کی پیغمبرانہ حیثیت و شخصیت سے بوجہ معادلس قدر دل چسپی رہی ہے۔ ان کے اہم موضوعات ہیں: محمد کا علم نورات، محمد کے ردیائے صادقہ، محمد کے پیشرو پیغمبر، محمد کی مذہبی سرگرمی کا آغاز، بحیثیت پیغمبر محمد کا کردار، محمد کی شخصیت کا ارتقاء، محمد بے نقاب، محمد کا مذہبی اور سیاسی ارتقاء، پیغمبر اسلام، کیا محمد بچپن ہی سے پیغمبر تھے؟ کیا محمد SLAVONIE ENOCH کو جانتے تھے؟ کیا محمد مخلص تھے؟ کیا بابل میں محمد کا رکھنا؟ محمد اسلام میں، کیا عیسیٰ نے احمد کی پیشین گوئی کی تھی؟ محمد کے بارے میں عیسیٰ کی نام نہار پیشین گوئی کی ماہیت۔ محمد شخصیت و حیات، محمد اور قرآنی اسلام، امی پیغمبر، کیا محمد کھڑکھڑکتے تھے؟ محمد کا نظریہ رسی، محمد کی بعثت، معراج محمد، محمد اور قرآن۔ محمد کی پیغمبری کی اساس وغیرہ ان کے علاوہ چند مضامین تحرکات و روایات کے بارے میں بھی ہیں جیسے خواب میں رسول کی زیارت، محمد کے بارے میں روایات کا ارتقاء پیغمبرؐ کے تبرکات، موئے مبارک، محمد کی طلسماتی قوت وغیرہ۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ دل چسپی سے غائی نہ ہو گا کہ اس نصف صدی کی مدت میں اسلام پر یہودی اور عیسائی اثرات و نقوش کے بارے میں صرف گنتی کے چند مضامین ہی لکھے گئے تھے جیسے گرتھن (GERTEN) کا مضمون "محمد پر یہودیت کا اثر" یا بیل کا مضمون

” محمد کا علم قرأت وغیرہ۔“

اہمیت و تعداد کے اعتبار سے دوسرا درجہ ان مضامین کا ہے جن کو ہم فن سیرت نگاری کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی بھی اتنی ہی تعداد ہے۔
 ادران میں ابتدائی مسلم مآخذ سے لیکر یورپی سوانح نگاروں اور مورخوں کی تصانیف پر تبصرہ و تجزیہ کیا گیا ہے۔ جدید تحقیقات میں سیرت نبوی پر گریمر کا مضمون اور سیرت نبوی کے ابتدائی مؤلفین ادران کی کتابوں پر جوزف ہورودتس (JOSEPH HOROVITZ) کا مضمون معلومات اور تحقیق کے اعتبار سے بڑے ذریعہ ہیں۔ نکلسن (NICHOLSON) نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک نامعلوم مصنف کی سیرت کتاب من سبر ظفر کا تجزیہ کیا ہے اور جے رابسن (J. ROBSON) نے ابن اسحاق کے یہاں اسناد کے استعمال پر روشنی ڈالی ہے۔ جیفری نے ”تاریخی محمد“ کو تلاش کیا ہے۔ اس کے علاوہ یورپ میں سیرت کے مونیٹ پر جو کچھ لکھا گیا اس میں جے جے سائڈرز (SAUNDERS) جرنل کا مضمون ”محمد یورپ میں“ کا کافی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ مضمون نگار نے رسول کریم کی سیرت کے یورپی تعبیرات سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ ٹیلر اور تھامپسن نے سیرت نبوی کے دونا معلوم مخطوطات پر روشنی ڈالی ہے۔ مونٹگمری داٹھ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کارنائیں کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے جبکہ ایس ایم زمبر (S.M. ZEMBER) نے انڈس ٹوری کی کتاب محمد پر تبصرہ کیا ہے۔ ایف ایچ فاسٹر (F.H. FOSTER) نے اپنے مخصوص انداز میں رسول کریم کی ایک خود نوشت سیرت مکھ دی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے علماء مغرب نے ابن اسحاق کی سیرہ، ابن العربی کی شجرۃ النکون، باقلانی کے دستور معجزات پر بحث کی ہے۔ آر بی سرجنٹ (R.B. SEARJEANT) نے گریمر کے ابن اسحاق کے انگریزی ترجمہ پر بحث کیے علاوہ دستور مدینہ وغیرہ پر متعدد مضامین لکھے

ہیں اور ان کا تجزیہ کیا ہے۔ جبکہ موننگمری واٹ نے ابن اسحاق کی کتاب کے بارے میں بحث کی ہے۔ آبرٹن سیرت منظوم پر مقالہ لکھا ہے اور سی ای باورمہ (C.E. BOSWORTH) نے ہنری ڈی بونیر (HENRI DE BORNIER) کے ڈنامہ NAHOMET کا تجزیہ کیا ہے۔ واٹ نے علامہ علی نعمانی کی سیرت النبی پر بڑا طویل اور مفصل تبصرہ کیا ہے۔ علامہ مغرب کی فن سیرت نگاری کے مختلف گوشوں کے بارے میں تبصرے اور تجزیے سے خواہ ان کا تعلق کسی نوز سے ہو معلومات و تحقیق کی نئی مہمیں مسلم ہوتی ہیں اور ان سے فن سیرت نگاری کے ارتقا میں یقیناً مدد ملے گی۔

خاص تالیفیں نقطہ نظر سے اہم مضامین کی تعداد حیرت انگیز طور پر بہت کم ہے۔ عہد نبوی کی سیاسی تاریخ پر مضامین کی تعداد دس سے کچھ متجاوز ہے۔ اس سے علامہ مغرب و سیکور مورفین یورپ کی تاریخ نگاری کے انداز کا نشان ملتا ہے۔ جے ایم بی جوئس نے ابن اسحاق اور راندی کے بیان کردہ واقعہ کے خواب، رات بخلا اور غزوات و سرایا کی توقیت پر مضامین لکھے ہیں۔ ایم جے کسٹر (M. J. KISTER) کا مضمون "غزوة بنو نضیر کے بارے میں ایک پیپیر متن پر تبصرہ کے نام سے ہے جو نئی معلومات دیتا ہے۔ اسی مضمون نگار کے درمضمون "برمعوہ اور باناد رسول کے بارے میں ہیں۔ آرساکن (R. SIMON) نے معاذی نبوی کا مختصر جائزہ لیا ہے۔ جے برائن (J. BRYAN) نے مضمون رسول کریم کے یہود رضائے تعلقات و اختلافات پر ہے۔ جبکہ ٹروبرج (TROWBRIDGE) کا مضمون آپ کے نظریہ بہادری سے متعلق علامہ نے یہودی قریضہ کی سنرا اور سیرت کے مآخذ کا مطالعہ کیا ہے۔ سیاسی نوعیت کے درمضامین کے عنوانات ہیں: دستور مدینہ، ہجرت کا راستہ، بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ، پیغمبر کا ایک اور خط وغیرہ۔ اسی طرح عہد نبوی کی سماجی تاریخ پر صرف گستی کے چند مضامین ہیں۔ ان میں "ابتدائی اسلام میں سماجی

اخوت، اسلام کا سماجی پس منظر، رسول کریم کے یہودی صحابہ، رسول کریم کے عورتوں سے روابط وغیرہ اہم ہیں۔ باقی مضامین بالکل فرسودہ ہیں۔ انتظامی اداروں پر درچار مضامین ہیں ان میں دستور مدینہ پر مضمون کا ذکر آچکا ہے اور دوسرا انیم داری کو رسول کریم کا عطیہ اراضی (قطیعہ) ہے۔ اسی نوع کے درچار اور مضامین بعد میں چھپے ہیں۔ البتہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یورپ کی بعض اہم شخصیات سے تقابلی مطالعہ نسبتاً زیادہ کیا گیا ہے اور اس موضوع پر مضامین کی تعداد دس بارہ سے زیادہ ہے۔ یورپی مصنفین کا یہ ایک محبوب دہسندہ موضوع رہا ہے۔ جن یورپی شخصیات سے آپ کا تقابلی مطالعہ موازنہ کیا گیا ہے ان میں پیرین (PIRENNE) شارلیمان (CHARLEMAGNE) ہرقل (HERACLIUS) ردرک (RURIC) وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض پر مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں۔ اقتصادی موضوعات یا تہذیبی و تمدنی مسائل پر مضامین کی تعداد کافی کم ہے جو زیادہ تر آخری دہائی میں لکھے گئے ہیں ان میں سے ایک عہد نبوی میں مکہ کی اقتصادی تازہ بندی پر جلد ہی شائع ہوا ہے۔ ایک طرح سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نوع کے مضامین ابھی تک گزشتہ برسوں میں بہت کم لکھے گئے ہیں لیکن اب اس طرف رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس مدت میں یورپی علماء نے جو مضامین لکھے ہیں ان کے مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ابھی تک یورپ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت و مقام کو طے نہیں کر سکا ہے اور دل کے یقین اور دماغ کے شمار کے دودھاپے پر حیرت زدہ شدہ رکھڑا بنا رہا ہے کہ کدھر کیا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مشرقین کے علمی نقطہ نظر میں کافی تبدیلی آئی ہے۔ اب ان کے مطالعات زیادہ علمی، معروضی اور تحقیقی ہوئے ہیں اور ان سے اکثر کار حجان علمی خدمت کی جانب سے نہ کہ اسلام اور اسکے عظیم ترین رسول کو معطون کرنے کی جانب۔ وہ باری طرح تعصبات سے خالی نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں لیکن انکی تمام تحریروں کو بلا استثناء متعصبانہ قرار دینا ہماری اپنی جہالت اور تعصب کا مظاہرہ ہو گا۔

حافظ کی شاعری

(اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)۔
جناب کبیر احمد جالسی (ملنگ)

اب سے تیس چالیس سال پہلے کے ایران میں اپنے مذہبی، سیاسی اور ادبی افکار و خیالات کی وجہ سے جو شخصیتیں متنازعہ فیہ رہی ہیں ان میں احمد کسروی تبریزی کا نام سرفہرست ہے۔ اردو میں ان کی حیات اور شخصیت کا ایک مبسوط تعارف کرایا جا چکا ہے جو میر کاٹھن باز گشت میں دیکھا جاسکتا ہے علاوہ برائن آذر بائجان کی قدیم زبان آذری پراٹھوں نے جو کچھ کام کیا ہے اس کا بھی میں نے اردو میں ترجمہ کر کے اپنے مقدمہ کے ساتھ ۱۹۷۸ء میں شائع کر دیا ہے۔ ان دونوں تحریروں سے ان کی شخصیت اور علمی کاموں کا ایک مجمل خاکہ ہمارے سامنے آتا ہے مگر ان کے ادبی افکار پر کوئی واضح روشنی نہیں پڑتی اسی لیے درج ذیل سطور میں کسروی کے ان خیالات کا جائزہ لیا جا رہا ہے جو انھوں نے حافظ کی شاعری کا جائزہ دیتے ہوئے ظاہر کیے ہیں۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر کوئی مبسوط تصنیف نہیں ہے بلکہ ایک موضوعی مقالہ ہے جو دوستوں کی فرمائش پر کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم احمد کسروی کی اس تحریر کا تعارف کرا میں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حقیقت کی یاد دلاتے چلیں کہ ۱۹۱۷ء میں جب اقبال کی مثنوی 'اسرار خودی' شائع ہو کر منظر عام پر آئی تو ان اشعار پر ہنگامہ کا بازار گرم ہو گیا جو انھوں نے فکر حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے تھے۔ احمد کسروی تبریزی کے بیشتر خیالات، اقبال کے خیالات سے بہت حد

لہ بازگشت مطبوعہ مکتبہ جامعہ لٹل، ۱۹۷۷ء۔ لاہ آذری مطبوعہ مکتبہ جامعہ لٹل، ۱۹۷۸ء۔

تک مائل ہیں لیکن انھوں نے کہیں بھی اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے کہ ان کی نظر سے اقبال کے وہ اشارہ گزرے ہیں جو اقبال نے فکرِ حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے ہیں ممکن ہے کہ احمد کسروی تبریزی نے علامہ اقبال کے وہ اشارہ نہ دیکھے ہوں لیکن انھوں نے فکر و شعرِ حافظ پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا براہِ اقبال کے لیے سے کہیں زیادہ تند و تیز اور خشنمنا ہے۔

احمد کسروی کا متذکرہ مقالہ دس نکات پر مشتمل ہے جن کی ابتدا میں احمد کسروی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ شاعری کے دشمن نہیں ہیں اور ان کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ شاعری نہ کی جائے مگر ان کا مطالبہ یہ ہے کہ شعرِ رائے شعر نہ کہا جائے بلکہ اسی وقت شعرِ اشعر کہنے کی زحمت کریں جب ان کو اس کی ضرورت ہو، بلا حاجت و ضرورت شعر گوئی، کسروی کے نزدیک یا وہ گوئی ہے ان کا خیال ہے کہ شعر کے بارے میں ان کے ہونے یا نہ ہونے میں وہ انتہائی سادہ اور آسان ہیں مگر شعرِ اس بات کو مطلق نہیں سمجھتے اور بلا ضرورت غزل، قطع، رباعی اوریت لکھے۔ چلے جاتے ہیں اور اپنے اس لالچنی فعل کو ایک مہربان مفید کام سمجھتے ہیں۔ کسروی کے نزدیک شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے، ان کے نزدیک حافظ کا بھی شمار ایسے ہی شاعروں میں ہوتا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

”ایں شیوہ شاعرانِ بودہ و حافظ ہیں شیوہ را داشتہ، او نیز شعر
رایک خواست جدا گانہ می شمارده و این است عمر خود را با شعر گوئی و غزل
سرانی بسیر برده، بارہا کہانی جستجو کرده اند کہ مقصود حافظ را از غزل بائیں
بدانند۔ باید گفت: مقصود از ہا سرودن آن غزل ہا بودہ و این را
یک کار ہنری می پنداشتہ و جز این مقصود دیگری نہ داشتہ است۔“

(شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے اور حافظ بھی اسی شیوہ کے حامل تھے
انھوں نے بھی شعر کو ایک جدا گانہ ضرورت شمار کیا اور اسی لیے انھوں نے

پوری زندگی شمر گئی اور غزل سرائی میں لبر کی۔ بارہا لوگوں نے اس بات کی جستجو کی کہ حافظ کے مقصد کو ان کی غزلوں کے ذریعہ سمجھ سکیں۔ کہنا چاہیے حافظ کا مقصد صرف غزل سرائی تھا اور وہ محسبہ غزل سرائی کو ایک ہنرمندانہ کام سمجھتے تھے اس کے علاوہ ان کا کوئی اور مقصد نہیں تھا۔

اس کے بعد کردی نے نفس غزل گوئی پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ایران میں غزل گوئی کے لیے خواجس جیز کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں وہ قافیہ ہے اور جب کوئی شاعر کوئی غزل لکھنا چاہتا ہے تو سب سے پہلے ڈھونڈ ڈھونڈ کر قافیہ کی ایک فہرست بناتا ہے اور کسی کاغذ پر لکھ لیتا ہے اور ہر قافیہ کو تہ زوں کرتا ہوا اپنی غزل مکمل کر لیتا ہے ان کے نزدیک حافظ کی غزل گوئی بھی اسی قبیل کی ہے وہ اپنی بات کی وساحت کے لیے حافظ کی درج ذیل غزل نقل کرتے ہیں:-

در ضمیر غمی گنجہ خیر از دوست کس	ہر دو عالم را بخمن دہ کہ مارا دوست بس
یا رنگند گونہ گوئل کردی نیم جو	ہر دو عالم پیش چشم ما نمودی یک عدل
یا دسیار یک بودی ہر زان با دیگران	ایک بی یادلو ہرگز بر نیادردم نفس
میردی چو شمع و جمعی از پس و پشت دعا	فی فلک انتم نہا شد شمع را خوش دین
غانست آنگو بشیر از تو می سجد عنان	قند را لذت مگر نیکو نمی دانند گس
خاطرم دیتی ہوس کردی کہ نیم چیز جا	ناترا دیدم نہ کردم جز بیدارت ہولجا
مردان را از عس شب گنجیلا در آ	من چنانم کہ خیالم باز نشاند عس
نویت از شکم چو دیا گشت ہی ترم کراز	بر سر آئند این رقیبان سبکارت چوش

حافظا میں بہ پای لاشہ انگ تو نیست

بعد ازین نشین کہ گردی بر نیز دین فرس

اس غزل کو نقل کرنے کے بعد وہ قاری کو دعوت فکر دیتے ہیں اور کہتے ہیں:-

”من خواہشمندم خواتمہ گان آن خوش گمانی را کہ بہ حافظ دارند بکنار

گزارند و نام "لسان الغیب" و دیگر تالیفہا کی گزافہ آمیز را کہ دہا رہ
ایں شاعر شنیدہ اند، فراموش کنند و با یک اندیشہ سادہ ایکا یک ایں
شعر بار بار بسنجد و بیازماید تا بہ بیند چہ معنای پوچی از ہر کدام بیرون
آید و برای آنکہ بہ آسانی ایں موضوع را در یاد ماند بہتر است ہر شعری را بہ
نثر برگردانند و با آنحال باندیشہ بسیار بند

(میری خواہش ہے کہ قارئین اس خوش گمانی کو جو کہ وہ حافظ سے
رکھتے ہیں، ایک طرف کر دیں "لسان الغیب" اور اسی طرح کے دوسرے
مزخرفانہ ستائشی الفاظ جو انھوں نے اس شاعر کے بارے میں سن رکھے
ہیں فراموش کر دیں اور سنجیدگی کے ساتھ ایک ایک شعر کو پرکھیں اور آزمائیں
تاکہ وہ دیکھ سکیں کہ کس قسم کے پھر معنی ان تمام شعروں سے برآمد ہوتے
ہیں اس بات کو آسانی سے سمجھنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ ہر شعری کی تشریحیں
اور پھر اس پر غور و فکر کریں۔)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی بیشتر غزلوں کا مقصد مجرد غزل گوئی ہے اور
کچھ نہیں۔ مجرد غزل گوئی میں بھی حافظ کسی طریق خاص کے موجد نہیں ہیں بلکہ شاعروں کے
اسی طریقے کے پیرو ہیں کہ ایک کاغذ پر قوافی لکھ لیے اور ہر قافیہ کو ایک بھر کے جملے میں
پیوست کر کے شعر بنالیا مان کے نزدیک یہی وجہ ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار میں معنی
نہیں ہیں اور ان کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان اشعار کو صرف قوافی نظم کرنے کے
لیے لکھا گیا ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کے لیے درج ذیل مثال دیتے ہیں:-

بجزم تو بہ بحر گفتم استخارہ کنم بہار تو بہ شکن می رسد چہ کارہ کنم

اس شعر میں ان کو جو اعتراض ہے وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"آیا برای تو بہ نیز استخارہ کنند، تو بہ کجا و استخارہ کجا؟ استخارہ آلت

کہ کسی بوسیدہ قرآنِ بادانہ نے تسبیح یا بوسیدہ دیگر از خدا شور خواہد
کہ فلاں کار را کنیم یا نکنیم، و این عقیدہ مسلمانان عامیت۔

از ہر صای "توبہ" و "استغاثہ" باید گفت کہ حافظ مسلمان بودہ
و میخواہی را گناہ مبادانہ ولی نیک بنیدیشید کہ آیا یک مسلمان برای
توبہ از می استغاثہ می کند؟ آیا این معنی دارد کہ یک مسلمان از خدا شور
خواہد کہ از می خواری توبہ کنم یا نہ؟ بی گفتگوست کہ مقصود شاعر جز دست
کردن و تافہ نبودہ و تنہا این می خواستہ کہ از کلمہ "استغاثہ" استفادہ
کنند و آن را در غزل خود بیادرد۔

دکیا توبہ کے لیے بھی استغاثہ کرتے ہیں؟ توبہ کہاں، استغاثہ کہاں
استغاثہ دہ چیز ہے کہ کوئی شخص، قرآن، تسبیح کے دالوں یا کس اور چیز کے
ذریعہ خدا سے مشورہ طلب کرتا ہے کہ فلاں کام کرو یا نہ کرو۔ یہ
عام مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔

"توبہ" اور "استغاثہ" کے الفاظ کی بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ حافظ
مسلمان تھے اور نہ مراد خود کو گناہ سمجھتے تھے لیکن آپ، اچھی طرح
غور فرمائیں کہ کیا کوئی مسلمان توبہ کے لیے شاعر یا بے ذریعہ
استغاثہ کرتا ہے؟ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلمان خدا
سے اس بات کا مشورہ طلب کرتا ہے کہ وہ توبہ کرے یا نہ کرے۔
اس میں کوئی کلام نہیں، کہ اس شعر میں (جو کچھ کہا گیا ہے اس
سے) شاعر کا مقصد تافہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہ تھا اور وہ غرض
یہ چاہتا تھا کہ "استغاثہ" کے لفظ سے فائدہ اٹھائے اور اس
کو اپنی غزل میں نظم کرے۔

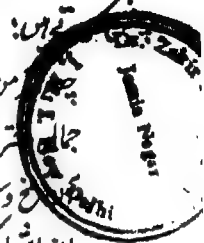
حافظ کی غزل سے اس طرح کی مثالیں دینے کے بعد احمد دی اس بحث کرتے ہیں کہ حافظ کن کن علوم سے واقف تھے اُن کے خیال میں حافظ نے جس معاشرہ میں اپنی زندگی بسر کی اُس میں جو بھلا اور برے علوم رائج تھے وہ یہ تھے۔
 ۱۔ قرآن، تفسیر اور فقہ۔ ۲۔ یونانی فلسفہ اور قدیم و جدید فلسفیوں کے
 نوایدہ خیالیاں۔ ۳۔ تصوف اور صوفیوں کی بے پایاں مضر تعلیمات۔ ۴۔
 خرابا قیئت اور خرابا تواریخ کی نہ ہر آلودہ مضر تعلیمات۔ ۵۔ صوفیوں اور خرابا تواریخ
 کی کشاکش۔ ۶۔ تاریخ ایران اور اس کے افسانے، رخنہ و شکنہ اور جرم جرم کے
 قبیل کے افسانے، ۷۔ علم نجوم۔ ۸۔ جبریت اور جبر یوں کی مضر تعلیمات۔

احمد کسروی کے نزدیک حافظ ان تمام علوم سے نہ صرف واقف تھے بلکہ یہ
 کہنا چاہیے کہ انہی علوم کی واقفیت نے ان کی عقل و خرد کو پراگندہ کر کے رکھ دیا
 تھا۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف النوع علوم اور متضاد افکار و خیالات
 کو اپنے دل و دماغ میں رچا بسائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ ذہنی پراگندگی اور آشفتہ
 خاطری کی صورت میں ظاہر ہوگا اگر کوئی شخص خرابا قیئت، تصوف اور اسلامی عقائد
 کے افکار و نظریات کو اپنے ذہن و دماغ میں جگہ دیتا ہے تو اس کی فہم کو اتنا قوی ہونا
 چاہیے کہ وہ ان باہم متضاد نظریات کے ساتھ انصاف کر سکے اور کھرے کھوٹے کی
 تمیز کر سکے کسی ایک فکر کو اختیار کرے اور دوسری فکر کو ترک کر دے اگر اس شخص کی فہم
 اتنی قوی نہ ہوئی تو وہ ان افکار کی بھول بھلیاں میں گم ہو کر منزل مقصود کو فراموش کر دے
 گا۔ چونکہ حافظ شراب پیتے تھے اور ان کی فہم اتنی قوی نہیں تھی کہ وہ متضاد افکار و نظریات
 کے درمیان باہم فرق کر سکیں اس لیے ان کا دماغ پراگندہ ہو کر رہ گیا تھا۔

اقبال نے تو حافظ کو استعارہً یا مجازاً "صہبا گسار" کہا تھا جب اس ترکیب
 بر صوفیوں کے حلقے سے بہت لے دیے ہوئی تو انھوں نے اپنے موقف کی وضاحت
 کرتے ہوئے متعدد خطوط بھی لکھے اور اپنے ایک مقالے میں بھی اس امر کی وضاحت

ملہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں نے حافظ کو رندی باز شراب خور دکھا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا
 (بقیہ صفحہ ۲۹۳)

کی کہ اس ترکیب سے ان کی مراد حافظ کی حالت سکر سے ہے مگر احمد کسروی ان لوگوں کے خیال سے بالکل اتفاق نہیں رکھتے جو یہ کہتے ہیں کہ حافظ کے یہاں جس شراب اور میخانہ کا ذکر ہے اس سے ان کی مراد کچھ دوسری چیزیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حافظ کی شراب واقعی و حقیقی شراب ہے وہ اپنے خیال کی تائید میں درج ذیل اشار



باده از خون رزانت ناز خون است

من و تو چند قدح باده خوریم

کہ در حجاب نقابی و پردہ عیسی است

تر ز نور چشم ماست مگر

اعلیٰ لنا و اشہیٰ من قبلۃ العذارا

و شش کسوئی ام الباشا تلخند

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ پھر اپنی اس بات کو دہراتے ہیں کہ حافظ اپنے زمانے کے تمام مروجہ علوم سے بہرہ مند تھے لیکن ان علوم سے واقف ہونے کے باوجود ان کا اصل مقصد صرف غزل سرائی اور وہ بھی وہ غزل سرائی تھا جو قافیہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اس لیے وہ کبھی اپنے اشعار میں قرآنی مصطلحات کو یوں نظم کرتے :

کہ آں بیان مقامات کشف کشف است

ز سبب رخ دلدار آتی بر خوان

تو کبھی فلسفہ لیونان سے اس طرح استفادہ کرتے :

کہ دہان تو بدین کتہ خوش استدر لائیت

پس از نیمہ بود شبائے در جوہر فسرود

(بقیہ گذشتہ خاتمہ) ہیں مجھ کو ان کی پرائیوٹ زندگی سے کوئی سروکار نہیں مجھ کو صرف اس نصب العین کی تنقید کرنا مقصود ہے جو بہ حیثیت ایک صوفی شاعر ہونے کے ان کے شیر نظر ہے اور میری تنقید میں بیشتر الفاظ و اصطلاحات انہی کے دیوان سے لیے گئے ہیں۔
(وکیل امرتسر، ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء)

میں خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے بے کشتی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ (بنام اکر آبادی ۱۱ جون ۱۹۱۶ء بحوالہ روح مکاتیب اقبال ص ۲۰۰)

یا پھر صوفیوں کی لاطائل باتوں سے مستفید ہوتے ہوئے اس طرح قافیہ بھائی کرتے
 حجاب چہرہ بھان میثود غبار تنم خوش آن دمی کہ ازیں چہرہ برہہ رنگم
 یا پھر خرابیوں کی ہرزہ سراہیوں کو اپناتے ہوئے اس طرح بنگارتے:
 حدیث از مطرب وی گو زرا ز دہر کتر جو کس نکشود و نکشاید حکمت ایں ہمارا
 کبھی صوفیوں سے دست و گریباں ہو کر ان کی یوں سز زنش کرتے:
 معلوت نیست کہ از پردہ بردن افتد باز در نہ در مجلس رندان بتری نیست کہ نیست
 کبھی ایران کی افسانوی تاریخ سے استفادہ کرتے ہوئے یوں شعر نظم کرتے:
 قدح بشرط ادب گیر زانکہ تر کیش ز کاسہ منجر شید و بہمن ست و قباد
 کبھی علم نجوم اور اس کی افسانوی باتوں کی مدد لے کر اس طرح شعر کہتے:
 بگیر طرہ مطلق و غصہ مخور کہ سعد نخس ز تاثیر زہرہ و زحل است
 کبھی جبریلوں کے نظریات کو اپناتے ہوئے یوں غزل سراہتے:

نصیب من چو خرابات کردہ است الہ دریں میانہ مرا ز ابدالگو چہ گناہ
 حافظ کی غزلوں کے ان اشعار کی نشاندہی کے بعد وہ پھر اپنی وہی بات دہرتے
 ہیں کہ حافظ کی شاعری واقعی اور حقیقی شاعری نہیں بلکہ صرف قافیہ بھائی ہے احمد سرودی کے نزدیک
 حافظ کی شاعری کا مقصد معنی کی بازیافتی نہیں ہے بلکہ بے ربط اور پراگندہ معنی کو ایک بحر کے
 سانچے میں ڈھال دینا اور اس طرح شعر کہنا ہی ان کا اصل مقصد ہے وہ اس سلسلے میں ایک
 ایسی مثال بھی دیتے ہیں جس سے انکار کرنا ممکن نہیں رہ جاتا۔ وہ حافظ کا درج ذیل شعر نقل کرتے ہیں۔

ای سب باگری بر اہل رود ارس بوسن بر خاک آن دادی و بگس کن نفس
 اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ کو دریائے ارس سے کوئی دلچسپی یا محبت نہ تھی کیونکہ یہ
 دریا آذربائیجان میں ہے جس کا انھوں نے صرف نام سن رکھا تھا اس کے علاوہ ان
 کا کوئی بھی تعلق اس دریا سے نہ تھا۔ یہاں پر رود ارس کے لفظ کو نظم کرنے سے ان کا
 مقصد صرف یہ تھا کہ ”سین“ کی ردیف میں ایک غزل لکھیں اور ”س“ کے حرف پر
 ٹوٹنے والے الفاظ کو بحر کے سانچے میں ڈھالتے جائیں۔

اجہ کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ اسلام کے عقاید و اصول، خراباتیوں کے نظریات، صوفیوں کے تصورات اور یونانی فلسفہ کے نکات سے جو کہ ایک دوسرے کے برعکس و برخلاف ہیں، واقف تھے مگر ان کے خیال میں حافظ نے ان میں سے کسی بھی علم کے لیے خود کو وقف نہیں کر رکھا تھا۔ اسی وجہ سے وہ کبھی اس علم سے اور کبھی اس علم سے استفادہ کرتے ہوئے شرعیت پر اور ان کے اشعار میں پراگندگی اور تضاد دکھائی دیتا ہے۔

اسی ضمن میں کسروی نے ان لوگوں سے بھی اختلاف کیا ہے جو حافظ کو "خرابی" کہتے ہیں اور ان کی خرابائیت کی تعریف و توصیف کرتے ہیں۔ کسروی کے نزدیک حافظ کا خراباتی ہونا بھی مشکوک ہے۔ حافظ کے کلام میں خرابائیت کا جو رنگ نظر آتا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ متخالف اور متضاد علوم کی بھول بھلیاں میں جھنس گئے تھے اور اسی بنا پر کسی ایک عقیدہ یا نظریہ پر جم نہ سکے تھے اسی لیے لوگوں نے ان کی اس گم کردہ راہی کو خرابائیت سمجھ لیا کیونکہ خرابائیت اور بے عقیدگی کا جولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس کے بعد احمد کسروی اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ خراباتیوں کے تصورات و نظریات کیا تھے اور فارسی اشعار میں وہ کس قسم کے معنی و جذبات کی عکاسی کیا کرتے تھے۔ خراباتیوں کی اصلیت و حقیقت پر ردشنی ڈالتے ہوئے کسروی نے تحریر کیا ہے:

”خرابیاتان گرد ہی بودند کہ ایں جہاں را بیچ دیو بیچ پنداشتہ
یک دستگاہ یہودہ اش بنہار دندوبہ آفرینش و آفریدگار ایرادلم ہے
بسیار می گرفتند“ (ص ۹)

خرابیاتی اس گردہ کے لوگ تھے جو اس دنیا کو بیچ دیو بیچ سمجھتے ہوئے
اس کو ایک لائینی کارخانہ قدرت قرار دیتے، اس کی تخلیق اور اس کے
خالق پر صدمات اعتراضات جڑتے تھے۔

پھر مثال کے طور پر انھوں نے یہ دو اشعار نقل کیے ہیں

ای بی خبر اس مشکل محم بیچ است و بی طارم نہ رواق تم بیچ است

جہاں کار جہاں جلد بیچ در بیچ است نہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق
 اس کا رخاۂ قدرت کو ذلیل و بے قیمت گردانتے ہوئے یوں نغمہ سرا ہوتے:
 حاصل کار اگر کون مکان میں نہ نیست بادہیش آ کر اسباب جہاں میں بہ نیست
 یہی خرابا تیری بھی کہتے کہ جستجو کے ذریعہ نہ تو کوئی مصحح راہ پاسکتا ہے اور نہ وہ اس دنیا کے راز
 ہی کو سمجھ سکتا ہے:

در پردہ اسرار کسی را رہ نیست زیر تعبیر جان پہنچ کس آگہ نیست
 خرابا توں کے نزدیک عقل و خرد کی بھی کوئی قدر و قیمت نہ تھی وہ عقل و خرد کو خوار و
 زبوں اور بے قیمت گردانتے ہوئے اس طرح کے شعر لاپا کرتے

ز بادہ ہیبت اگر نیست این ز بس کترا دمی ز دوسرے عقل بی خبر دارد
 اسی طرح انھوں نے فارسی اشعار سے مثالیں دے دے کر خرابا توں کے تمام افکار و
 نظریات کی نشاندہی کی ہے ان اشعار میں اگر ایک طرف زندگی کو خواب و خیال کہا
 گیا ہے تو دوسری طرف خالق کائنات پر بھی اعتراض ہے کہ وہ انسانوں کو پیدا کرتا
 ہے اور پھر مٹا ڈالتا ہے حالانکہ ایک کوزہ گر اپنے بنائے ہوئے کوزوں کو نہیں توڑتا
 آخر خدا ایسا کیوں کرتا ہے؟ انہی اشعار کے ذریعہ خرابا توں کے اس تصور پر بھی
 روشنی پڑتی ہے کہ اس دنیا کے آغاز و انجام کی کوئی خبر نہیں ہے اور یہ بھی نہیں معلوم
 ہے کہ انسان کہاں سے آیا ہے اور کہاں جائے گا انہی تصورات کے نتیجے میں خرابا توں
 کا گردہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس دنیا میں عقل و خرد سے کام لینا اور ماضی و مستقبل
 کے بارے میں سرگرداں رہنا بے منی و فصول ہے اس طرح کی کوششوں سے
 کسی طرح کے نتیجے پر نہیں پہنچا جاسکتا اس لیے انسان کو اپنے ماضی کو نہ تو یاد کرنا
 چاہیے اور نہ ہی مستقبل کی فکر کرنی چاہیے بلکہ اس کو خوشی خوشی اپنی زندگی بسر کرنی چاہیے
 اور اگر کسی وجہ سے اس کو خوشی میسر نہ آ سکے تو پھر شراب کے ذریعہ خوشی حاصل کرنی
 چاہیے۔ انسان کی عمر لمبائی ہے اس کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اس کو خوشی اور مستی میں
 گزارنا چاہیے۔ چنگ اور چغانیر نغمہ سننا چاہیے اور اپنے شب و روز کو مینی نہیں بسر

کرنا چاہیے یہ دنیا مدتوں سے اسی بیج پر چل رہی ہے لوگ یہاں آتے ہیں پھر رخصت ہو جاتے ہیں ہم بھی اسی طرح ایک دن رخصت ہو جائیں گے۔ احمد کسروی نے خراباٹیوں کے یہ نظریات درج ذیل اشعار سے اخذ کیے ہیں:

چوں ہمہ نئی کند کسی فساد را باری خوش کن تو ہیں دل سودا را
می نوش نوراہ ای ماه کہ ماه بسیار باید و سیا بد مارا

باہادہ نشیں کہ ملک محمود ایں ست در چنگ شنو کہ ملن داؤد ایں ست
از نامہ و رفتہ دگر یاد ممکن خوش باش کہ از وجود مقصود ایں ست

بادت بدست باشد اگر دل نہی بہ بیج در معرض کہ ملک سلیمان رود بیاد
دی پیر می فروش کہ ذکرش بخیر باد گفتا شراب نوش و غم دل بہ زیاد
ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خراباٹیوں میں شراب نوشی کی عادت انہی افکار و نظریات کی وجہ سے تھی جب کوئی مُبندہ خدا ان کو ان کی اس روش پر تنبیہ کرتا تو وہ جبریت کا لبادہ اڑھ لیتے اور جواب دیتے کہ خدا نے ہم کو ایسا ہی پیدا کیا ہے اور یہی چیز ہمارے لیے مقدر کر دی ہے۔ فارسی شاعری سے خراباٹیوں کے افکار و نظریات کی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد وہ جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

”ایں سخناں خراباٹیاں ست کہ از گفتہ ہای خیام و حافظ بدست می
آوریم۔ ایں سخناں در نگاہ خشت پایہ دار و گیرانی نماید۔ ایں ست کہ کتا
بسیاری فریب آن ہارا خوردہ اند

ولی باید گفت بسیار پوچست۔ ایں سخناں در واقع دو جملہ
است یکی آنکہ ایں جہان دستگاہ بیوردہ الیست و از آغاز و انجام آن
چیزی دانستہ مانیتہ دیگر این کہ ما باید بہ بیج کوششی پیر و زاریم

دباستی خوشی روز گزرا نیم“ (ص ۱۳)

خراباتیوں کے یہ افکار و نظریات ہم نے خیام اور حافظ کے اشعار کے ذریعے حاصل کیے ہیں یہ باتیں پہلی نظر میں تو بڑی گہری اور قیغ معلوم ہوتی ہیں اسی لیے بہت سے لوگوں نے ان باتوں سے دھوکا کھایا ہے۔ لیکن فی الواقع یہ باتیں انتہائی لچر ہیں ان باتوں کا لب لباب ان دو جملوں میں ہے۔ اول تو یہ کہ یہ دنیا ایک یہودہ تخلیق ہے جس کے آغاز و انجام میں سے کوئی چیز بھی ہم کو نہیں معلوم ہے دوم یہ کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم کسی طرح کی کوئی کوشش نہ کریں اور اپنی زندگی کے دن مستی و خوشی میں گزاریں)

خراباتیوں کے ان افکار و نظریات پر وہ سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اس موضوع پر آجاتے ہیں کہ منگولوں کے زمانے کے ایران میں (جو حافظ کا عہد حیات بھی ہے) تصوف کا حال کیا تھا اور ان اسباب و علل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جن کی وجہ سے اس زمانے کے ایران میں تصوف مقبول ہوا۔ احمد کسروی کی تحریک کا یہ نکتہ بہت اہم ہے اس لیے ہم درج ذیل سطور میں ان کے اسی نکتہ کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے۔

احمد کسروی تبریزی اس بات کے قائل ہیں کہ ایرانی قوم ایک جنگجو اور بہادر قوم تھی۔ ظہور اسلام کے بعد جب ایران کے بیشتر افراد حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو اسلامی معتقدات کے اثر سے ان کی جوانمردی، بہادری اور جنگ جوی میں حریدہ اضافہ ہوا۔ ان کے نزدیک کم و بیش چھٹی صدی ہجری تک یہی صورت حال قائم تھی۔ انھوں نے اپنی بات کی تصدیق کے لیے سامانیوں کی مثال پیش کی ہے جو ہمیشہ ترکوں سے بنزد آزار ہا کرتے تھے۔ دیلمیوں کی مثال پیش کی ہے جو بہادروں کی بلندیوں سے اتر کر نیچے آئے اور مٹی کی طرح میدانی علاقوں پر چھل گئے۔ آل بویہ کی مثال پیش کی ہے جو ماضیت و تامل کرتے ہوئے نیند ایک پہونچے اور انھوں نے عباسی خلیفہ کو اپنا مطیع و

نوابزدار بنایا آخری شمال محمود غزنوی کی پیش کی ہے جس کی جنگ جوئی نے اس کو ہندوستان پر حملہ کرنے اور اس کو فتح کرنے پر اکسایا، لیکن ساتویں صدی ہجری کے آغاز ہی سے یہ صورت حال یکسر تبدیل ہو جاتی ہے اور ایرانیوں کی غیرت و مردانگی قصہ پارینہ بن جاتی ہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب چنگیز خاں نے ماوراءالنہر پر حملہ کر کے وہاں چار برسوں تک قتل و غارت گری کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ اُس کے دوسروں نے جب ایران کے دوسرے حصوں کی طرف رخ کیا تو ان کے ساتھ صرف تیس ہزار فوج تھی مگر اسی فوج کی مدد سے انھوں نے سامے ایران کو ہلا کر رکھ دیا۔ احمد کسروی کے خیال میں ابھی اس بات کی تحقیق نہیں کی گئی ہے کہ ایرانیوں کی غیرت و مردانگی یک نخت کیوں ختم ہو گئی اور اس ختم ہونے کے اسباب کیا تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں جو تحقیق کی ہے اور اس سے جو نتیجہ برآمد کر سکے ہیں وہ یہ ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں ایران میں بہت سی غلط تعلیمات (کسروی کے الفاظ میں بد آموزیہاں) رائج ہو گئی تھیں جو ایرانیوں کی غیرت و مردانگی کو گھسن کی طرح چاٹ گئیں۔ ان کے نزدیک ان غلط تعلیمات کے سرچشمے تین تھے تصوف، باطنیت اور خرابائیت۔

ان کے خیال کے مطابق جب منگول ایران پر قابض ہو گئے تو باطنیت کو تو زوال ہوا مگر تصوف اور خرابائیت کو اس زمانے میں اس لیے فروغ حاصل ہوا کہ ان گرد ہوں کے افراد نہ تو منگولوں سے مزاحم ہوئے تھے اور نہ ہی منگولوں کو ان کی فکر و عمل سے کوئی خطرہ تھا۔ منگولوں کے حق میں یہی مفید تھا کہ ایرانی قوم اس دنیا کو بیچ و پوچ اور انسان کو مجبور محض سمجھتی رہے تاکہ وہ کبھی ان کے مد مقابل نہ ہو سکے۔ اسی سلسلہ دشمنی میں انھوں نے صوفیاء پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ان کی اس بات کو خاص طور سے نشانہ ملامت بنایا ہے کہ جب بھی کوئی نیا بادشاہ مینا تو یہ لوگ اس کے بارے میں اپنے شیخ کا کوئی قول گھر گھر مشہور کر دیتے اور بتلانے کہ ہمارے شیخ نے اس کے بادشاہ ہونے کی پیش گوئی کی تھی۔ غرض کہ صوفیوں اور خرابائیوں کی غلط تعلیمات اور منگولوں کے جبر و ظلم نے ایرانی قوم کے دل و دماغ کو بالکل ہی سلا کر رکھ دیا اور

وہ اپنی بے عزتی اور بے فیرتی کو من جانب اللہ کہہ کر دنیا و مافیہا سے بے خبر رہنے لگے۔ اس کے بعد احمد کسروی نے اس مسئلہ سے بحث کی ہے کہ اس زمانے کے معاشرہ میں صوفیوں کے مقابلے میں خراباتوں نے کس طرح فتح حاصل کی؟ اور کس طرح ایران کے بیشتر افراد خراباتوں کی آواز سے آواز ملا کر اس دنیا کو بیچ پوچھ اور انسان کو مجبور محض کہنے لگے؟ احمد کسروی کے نزدیک جب ایران پر منگولوں نے قبضہ کیا اس زمانہ کا شراب سازی کا سارا کاروبار زردشتیوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ سارا کاروبار شہر و سے دور کسی دیرانے میں کیا جاتا جہاں شراب فروشی کے ساتھ ساتھ چنگ و درباب پر نئے بھی سنائے جاتے۔ اس زمانے تک اگر کوئی شخص شہر کے اندر اپنے گھر میں شراب کشید کرتا تو محسب اس سے احتساب کرتے اور شراب کے ٹکے کے ساتھ ساتھ بسا اوقات شراب کشید کرنے والے کا سر بھی توڑ دیا جاتا لیکن منگولوں کی کوئی مذہبی پالیسی نہیں تھی انھوں نے تمام مذاہب کے لوگوں کو آزادی دے رکھی تھی کہ وہ جو چاہیں سو کریں ان کی اس پالیسی کی وجہ سے شراب کشید کرنے والوں کو پوری آزادی حاصل ہو گئی اور ان کا کاروبار گھر گھر پھیل گیا اور ہر گھر سے چنگ و درباب پر نئے بلند ہونے لگے ان غیر مسلموں نے دل کھول کر مسلمانوں سے ان سختیوں کا انتقام لیا جو شراب سازی اور شراب نوشی کی وجہ سے ان پر کی جاتی۔ رفتہ رفتہ منگولوں کی مدد سے وہ اتنے دلیر ہو گئے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں دونوں کی اہانت کرنے لگے منگولوں کے لیے خراباتوں کا یہ عمل بہت ہی مفید تھا اسی لیے انھوں نے اسے کو بلند سے بلند تر کرنے میں خراباتوں کی ہر طرح کی مدد دے کر ان کو کھلی چھوٹ دے دی۔ منگولوں کو خراباتوں کے اس عمل سے یوں اور دلچسپی پیدا ہو گئی کہ اگر ایرانی قوم بیدار رہتی، جدوجہد کے راستہ پر گامزن ہو کر اپنی تباہی کے لیے کوشاں ہوتی تو منگولوں کے لیے ایک خطرہ پیدا ہو جاتا۔ خراباتوں کے انکار و نظروں سے متاثر ہونے کے بعد ایرانی قوم رفتہ رفتہ شجاعت و جوانمردی کو بھولنے لگی اور ہر چیز کو من جانب اللہ سمجھ کر اپنی پستی و زلوں حالی پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہی۔ منگولوں کا اصل منشا یہی تھا کہ ایران کے مسلمان کسی طرح ان کے ظلم و ستم کو فراموش کر کے ان کے مطیع و فرمانبردار بن

جائیں ان کو یہ مقصد خرابیات کے افکار و نظریات کے عام ہونے کی وجہ سے حاصل ہو گیا جس کے لیے ان کو نہ کوئی کوشش کرنی پڑی اور نہ ہی مزید خون بہانا پڑا۔

اس کے بعد اچھ کسروی تبریزی نے فارسی شاعری کی مدد سے اس کشمکش کی تصویر کشی کی کوشش کی ہے جو منگولوں کے ابتدائی زمانے میں خراباتیوں اور صوفیوں کے درمیان برپا تھی۔ اپنے عقائد کی رد سے کسروی تصوف کے بالکل قائل نہیں ہیں اسی لیے انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صوفیہ کا دامن بھی آلودگیوں سے پاک نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی یہ آلودگیاں پارسائی و پرہیزگاری کے ناموں سے موسوم تھیں اور مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق جنگ و چفانہ کے تقویٰ میں مست رہنا از روئے شرع حرام تھا اس لیے وہ لوگ خراباتیوں سے نہ صرف اختلاف کیا کرتے بلکہ ان کو مجرم بھی گردانتے رہتے۔ صوفیوں کی اس روش کی وجہ سے خراباتی ان کے دشمن ہو گئے تھے منگولوں کے ابتدائی عہد میں جب خراباتیوں کی تعداد بڑھ گئی اور ان کو ایک گونہ اقتدار بھی حاصل ہو گیا تو وہ صوفیوں کے گردہ کے خلاف بدگوئی اور زبان درازی کرنے لگے۔ خراباتیوں نے صوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے جو اشعار اس زمانے میں لکھے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں :-

بگو بہر سالوس خرقہ پوش دوروی	کہ دست زرق درازست و آستین کوتاہ
تو خرقہ راز برای ہوا ہی پوشی	کہ تا برق بری بندگان حق از راہ
منم از می ممکن ای صوفی صائی کہ حکیم	درازل طینت مارا ہی صاف سرشت
من زمسجد بخرابات نہ خود افتادم	این ہم از روز ازل حاصل فرجام فتاد
ترسم کہ سوز بند روز باز خواست	نان حلال شیخ ز آب حرام ما

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے بتلایا کہ کس طرح صوفیوں کو اپنے ”بے شرمی“ کی سزا ان ”بے شرم تر“ لوگوں کے ہاتھوں ہی اسی سلسلہ سخن میں

لے کسروی نے ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

انہوں نے یہ بھی انکشاف کیا ہے کہ صوفیہ اور خراباتوں کی یہ کشمکش و کشاکش شروع شروع میں تو معمولی نوعیت کی تھی مگر بعد میں خراباتوں نے وہ چال چلی کر سٹیو اس کی کوئی کاٹ نہ کر سکے۔ خراباتوں نے اس شراب خانہ کو جس میں منوں کے کم عمر لڑکے ساتی گری کرتے، بدمست، بوجھلنے والے اور چنگ و چخانہ بجانے والے اپنا ڈیرا جمائے رہتے، خانقاہ کا مثل قرار دے دیا اور اعلان کرنے لگے کہ شراب خانہ بھی تو ”طے مقامات“ کی ایک جگہ ہے۔ آخر صوفیوں میں وہ کیا چیز ہے جو خراباتوں میں نہیں؟ صوفیوں کی خانقاہ میں وہ کون سی شے ہے جو سہارے شراب خانے میں نہیں ملتی؟ صوفیوں کا جواب تھا کہ ہم لوگ خدا طلبی میں خانقاہ میں جمع ہوتے ہیں اس کا جواب خراباتوں کا گروہ یہ دیتا کہ خدا صرف خانقاہ ہی میں نہیں رہتا اور ہم بھی خدا طلبی ہی میں شراب خانے میں جمع ہوتے ہیں۔ صوفیا جب ”عشق خدا“ کا ذکر کرتے تو خراباتی بھی اس کے دعوے دار ہو جاتے اور کہتے کہ ہم بھی تو اپنی شراب اُس عشق کے نام پر پی رہے ہیں۔ خراباتوں کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ صوفیہ جن باتوں سے واقف ہیں ان سے ہم کبھی واقف ہیں مگر ہم چونکہ محرم اسرار ہیں اس لیے ان باتوں کو اپنی زبان سے ادا نہیں کرتے۔ صوفیوں کی خانقاہوں میں ایک پر طریقت ہوتا تھا اس کے جواب میں خراباتوں نے بھی اپنا ایک پیر مقرر کر لیا، ان کا پیر ”گبرے فروش“ تھا جس کے بارے میں خراباتی یہ دعویٰ کرتے کہ یہ شراب فروش گبر خدا کے اسرار انہاں سے واقف ہے اور ہم کو اسی کی تسلیم دیا کرتے ہیں صوفیہ کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی ہستی کی نفی کرتے ہیں تاکہ خدا تک پہنچ سکیں۔ اس کے جواب میں خراباتوں کا گروہ یہ کہتا کہ اپنی ہستی کی نفی کے لیے شراب نوشی سے بہتر کوئی اور چیز نہیں۔ صوفیہ کا خیال تھا کہ اگرچہ وہ لوگ دنیاوی جاہ و جلال اور آسائشوں سے بہرہ ور نہیں ہیں تاہم بادشاہوں کو وہی تاج پہنختے ہیں اگر وہ چاہیں تو بادشاہوں کی حکومتیں چھین جائیں۔ خراباتوں کا گروہ بھی اپنے آپ کو اس دھت سے متصف کرتا اور کہتا کہ شراب خانہ میں جتنے لوگ بھی موجود ہیں وہ اگرچہ بظاہر گدائے بے نوا ہیں مگر ان میں سے ہر شخص اعلیٰ مقامات

کا حاصل ہے اور لوگوں کو بادت ایمان دینے اور چھپنے پر قادر ہے۔ غرض کہ صوفیوں کا گروہ اپنے جو بھی اوصاف بیان کرتا خراباتیوں کا گروہ اس کے جواب میں اپنی شراب کی برتری ثابت کر دیتا۔ جب یہ لے حد سے بڑھ گئی تو خود گروہ صوفیہ نے خراباتیوں کی بہت سی چیزوں کو اپنا لیا اس سلسلے میں احمد کسروی کی یہ عبارت خاص طور سے قابلِ غور ہے۔

”ایں یک کار دیگری برای صوفیان شدہ کہ ہر یکی از ایشان دم از رندی زند (رندی کہ ضد صوفیگری بودن) و نام خرابات برد، و سخن از بادہ خوارن گوید۔ این خود یک ”مقامی“ گردیدہ کہ ہر صوفی با سنجی پیامید، صوفیانی کہ بعد از زمان حافظ آمدہ اند بیشتر آناں ہمیں سخنان حافظ را کہ بعد آ نہا بودہ گرفتہ و تکرار کردہ اند۔ اکتف اسہانی و عصمت بخارای و دیگران در این بارہ داد ”سخن سنجی“ دادہ اند۔ از اینجا اندازہ فہم و خرد آناں را تو اس دانست۔“ (ص ۲۱)

(صوفیوں کے لیے اب یہ ایک دوسرا کام ہو گیا کہ ان میں سے ہر شخص رندی کا دم بھرنے لگے (رندی، صوفیت کی ضد تھی) اور شراب خانہ کا نام لے کر شراب نوشی کی باتیں کرے۔ یہ باتیں بچائے خود ایک مقام بن گئیں اور ہر صوفی کے لیے یہ لازم ہوا کہ ان مقامات کو طے کرے۔ وہ صوفیہ جو حافظ کے عہد کے بعد پیدا ہوئے ہیں ان میں سے بیشتر لوگوں نے حافظ کی اپنی باتوں کو، جو ان کے معتقدات کے برخلاف تھیں، اختیار کر لیا اور انہی کی تکرار کرنے لگے۔ اہل اصفہانی اور عصمت بخارائی اور اسی قبیل کے لوگوں نے اس سلسلے میں خوب خوب داد ”سخن سنجی“ دی ہے۔ ان باتوں سے ان کی فہم و خرد کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔)

بحث و نظر

اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں و مزید محاصل کا مسئلہ

(ایک فقہی تجزیہ)
جناب نظر الاسلام حسب

اسلامی نقطہ نظر سے ریاست ایک اجتماعی ادارہ کا نام ہے۔ جس کے وجود میں آنے کا بنیادی مقصد اللہ تعالیٰ کے دین کا قیام اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا اہتمام ہے ارشاد ربانی ہے

الَّذِينَ اِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي
الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ
الزَّكَاةَ وَ اَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ
وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (الحج: ۴۱)

یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں زکوٰۃ کے احکام کی تعمیل کریں۔ معروف کا حکم دیں اور منکر سے روکیں۔

اس آیت کی روشنی میں اسلامی ریاست کی بنیادی ذمہ داری یہ قرار پاتی کہ وہ دین کے بقا و تحفظ کا اہتمام کرے، شریعت کو نافذ کرے اور لوگوں میں معروف کی اشاعت و منکر کے خاتمہ کے لیے اقدام کرے لیکن اسی کے ساتھ ان تمام امور کی انجام دہی بھی اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے جو اس کے بنیادی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اس طور پر ملک میں امن و امان اور عدل و انصاف کے قیام، عوام کی بنیادی

اصول فقہ کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ اگر حال و واجب کی تکمیل کسی دوسرے کام پر بوقت ہو یا کوئی کام کسی واجب کے پورا کرنے کا وسیلہ بنے تو وہ خود بھی واجب ہوتا ہے۔ ابن قیمہ فرماتے ہیں ما لا یتیم الواجب الا بیه فهو واجب (السیاسة التشریعی فی احوال الامم والرمعۃ میراث ص ۱۱۱)۔

ضروریات کی تکمیل کے اہتمام، تعلیم و تربیت اور علاج و معالجہ کے مجتہد انتظام اور جماعتی مفادات کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اسلامی ریاست پر عاید ہوتی ہے۔ اسلام و حقیقت ایک فلاحی ریاست کے تصور کا حامل ہے اور اس کے اس تصور کی امتیازی خصوصیت انسانی زندگی کے دنیوی و اخروی دونوں پہلوؤں کی تعمیر و ترقی کا اہتمام ہے۔ اگر ایک جانب اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ عوام میں دینی اذکار کو فروغ دے مذہبی و اخلاقی تقاضوں کی تکمیل کی خاطر انھیں بہت ہم پہنچائے اور ان کی زندگی کو اسلامی طرز کے مطابق ڈھالنے کے لیے تبلیغ و اشاعت کا اہتمام کرے تو دوسری جانب اس کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ ایسا نظم قائم کرے کہ معاشرہ کا کوئی فرد بنیادی ضروریات زندگی سے محروم نہ رہنے پائے اور عام شہریوں کو معاشی، معاشرتی و علمی ترقی کے مواقع فراہم ہوں اسلامی ریاست کی پہلی نوع کی ذمہ داریاں نہایت بدیہی و مسلم ہیں، یہاں ان سے قطع نظر محض ان ذمہ داریوں کی وضاحت مقصود ہے جن کا تعلق عوام کی معاشی و معاشرتی ترقی کے اہتمام سے ہے اور جو ریاست کے اخراجات میں خاص اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔

ریاست کی زیر بحث ذمہ داریوں میں عوام کی بنیادی ضروریات زندگی کی تکمیل کا اہتمام خاص اہمیت کا حامل ہے اس کا بخوبی اندازہ ذیل کے ارشادات نبوی سے ہوتا ہے۔

”مَنْ وَكَلَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ
شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمَسْلُومِ
وَهُوَ شَخْصٌ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لِمَا نَسُوا
كَامُورًا مِثْلَ نَجْمٍ فِي سَّمَاءٍ“

اے شخص! اس کی مراحت نہیں مٹی کہ وہ بنیادی ضروریات کیا ہیں جن کی تکمیل کا اہتمام ریاست کی ذمہ داری ہے البتہ اصولی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تمام ضروریات جن پر انسانی زندگی کی بقا کا انحصار ہے بنیادی ضروریات میں شامل کی جاسکتی ہیں۔ پروفیسر نجف الدین صدیقی نے ان ضروریات میں غذا، لباس، مکان و علاج چار چیزوں کو شامل کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اسلام کا نظریہ ملکیت، دہلی ۱۹۷۸ء ص ۲۹۲-۲۹۳

فاحتجب دون حاجتہم
وخلتہم و فقرہم
احتجب اللہ تعالیٰ دون
حاجتہ و خلتہ و فقرہ لہ

ان کی حاجات و ضروریات اور فقر
کے حالات کی پروا نہ کی تو اللہ تعالیٰ بھی
اس کی ضرورت و احتیاج سے بے نیاز
ہو جائے گا۔

ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

”ما من امیر یلی امر المسلمین
ثم لا یجہد لہم و
ینصح الا لمدخل
معہم الجنة“

امیر جو کہ مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار ہے
اگر ان کی بھلائی کے لیے کوشش کرے
اور ان کے ساتھ خیر خواہی نہ کرے تو
وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل
نہیں ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حاجت کی حاجت روائی کا اہتمام نہ کرنا خدا کے لئے تعالیٰ
کی ناراضگی کا باعث ہوتا ہے۔ بات خود اس کا ثبوت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
نے ضروریات کی تکمیل کو صدر ریاست کی ذمہ داری قرار دیا۔ مزید برآں ارشادات نبوی میں اصحا
امر کو عوام کے ساتھ خیر خواہی کی جوا کید ملتی ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے اس میں ان کے
مادی و روحانی جملہ مفادات کا تحفظ شامل ہے سربراہ ریاست درحقیقت عوام کا سرپرست
و نگراں ہوتا ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ کم از کم وہ ان کے لیے بنیادی ضروریات
زندگی کا سامان فراہم کرے۔

سنة سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفتی والامارہ، باب فیما یلزم الامام من امر
الرعیۃ للاحتجاب عنہم (مطبع مجیدی، دہلی، ۱۳۷۶ء)

سنة مسند ابی حوانہ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، ۱۳۷۶ء، جلد اول، ص ۱۳۲

سنة نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”السلطان ولی من لا ولی لہ“ سلطان
اس شخص کا ذمہ دار ہوتا ہے جس کا کوئی سرپرست نہیں ہوتا۔ کو عام طور پر نکاح و فیرو جیسے معاملات
کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کے مفہوم کو امور عامہ تک بھی وسیع کیا جاسکتا ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کو امت کی سربراہی نصیب ہوئی انھیں ریاست کی اس ذمہ داری کا پوری طرح احساس تھا، خلیفہ اول و دوم دونوں کے خطبات میں خلیفہ کے فرائض میں عوام کے ساتھ خیر خواہی کرنے کو زور دیا و مظلوموں کے حقوق پورا کرنے اور عاجمندان کی حاجات رفع کرنے پر زور ملا ہے۔ حضرت عمرؓ بنفس نفیس لوگوں کے حالات کا جائزہ لیتے، ان کی ضروریات کا پتہ لگاتے اور انھیں پورا کرنے کا اہتمام فرماتے تھے۔ مزید براں مثال اور گورنروں کو بھی یہ ہدایت کرتے تھے کہ وہ عوام کی ضروریات کی تکمیل کی فکر رکھیں اور اپنے تک ان کی رسائی کو آسان بنائیں تاکہ وہ بلا جھجک اپنی ضروریات و حاجات پیش کر سکیں۔ مشہور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے اس اعلامیہ سے بھی اسی ذمہ داری کا شعور ابھرتا ہے "وما احد منکم تبلیغنی حاجتہ الا حرصت ان اسد من حاجتہ ما قدرت علیہ" (تم میں سے جس کسی کی بھی ضرورت کا مجھے علم ہو گا میری خواہش ہوگی کہ حقی المقدرت میں اسے پورا کروں)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری کہ عوام کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کا اہتمام کرے صرف مسلمان شہریوں تک محدود نہیں ہے بلکہ ریاست کے حدود میں رہنے والے جملہ باشندوں کو محیط ہے حقیقت یہ ہے کہ اہل حاکم

۱۔ دیکھئے ابن شہام، کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قاہرہ ۱۳۲۲ھ جلد ۲، ص ۴۳۔
 ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل والملوک، لیڈن، ۱۸۵۱ء جلد ۳ ص ۱۸۶، ابن کثیر
 البدایہ والنہایہ، مطبع السقاۃ، مصر، الجزء السابع، ص ۲۶۔

۲۔ طبری، لیڈن ۱۸۹۲ء، جلد ۳ ص ۲۴۷، ابن جوزی، سیرت عمر بن الخطاب، مصر ۱۳۲۲ھ ص ۶۱۔

۳۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، لولاق، مصر، ۱۳۲۸ھ ص ۶۶، ابو بکر محمد بن محمد

الطوطی، سراج الملوک، مصر، ۱۳۲۸ھ ص ۱۰۹۔

۴۔ ابن عبدالحکم، سیرت عمر بن عبدالعزیز، مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۱۱۔

کی حاجت روائی میں اسلام مسلم و غیر مسلم میں بھی تفریق کو روا نہیں رکھتا وہ مسلمانوں کے مثل ذمیوں کے حق میں بھی یہ ضمانت دیتا ہے کہ ریاست انھیں غیلولی و مسائل حیات سے محروم نہ رہنے دے اور اپنے وسائل سے ان کی ضروریات رفع کرنے کا بھی اہتمام کرے۔ صدر اراول کی اسلامی ریاستوں میں اس اصول پر عمل آوری کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ اس ذمہ داری کی انجام دہی کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست ہر حالت میں اپنے تمام شہریوں کی ان ضروریات کے پورا کرنے کی پابند بنے بلکہ اصولی طور پر یہ ہر شخص کا انفرادی فریضہ ہے کہ وہ اپنی قوت و استعداد کو کام میں لاتے ہوئے اپنے لیے ضروریات زندگی کا سامان فراہم کرے۔ اسلام جدوجہد اور تنگ و دو کی قدر کرتا ہے وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ افراد معاشرہ ریاست یا کسی اجتماعی ادارہ کے دست نگر بنے رہیں۔ البتہ اگر کوئی کوشش کے باوجود اپنی ضروریات کے مطابق وسائل فراہم کرنے سے قاصر رہتا ہے یا کسی معذوری کی وجہ سے جدوجہد کرنے کے قابل نہیں ہے تو اسلام ایسے افراد کی ضروریات کی تکمیل کا ذمہ دار ریاست کو قرار دیتا ہے تاکہ وہ ان وسائل سے محروم نہ رہیں جو بقا حیات کے لیے درکار ہیں۔ اصل میں یہ ذمہ داری بحیثیت مجموعی معاشرہ کے تمام ذاتی استطاعت و اصحاب ثروت پر عائد ہوتی ہے جیسا کہ فقرار محروم و نادار افراد کی کفالت عامہ پورے معاشرہ پر فرض کفایہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر اصحاب استطاعت اس ذمہ داری سے غافل ہوں یا

۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، ۲، ۸۴-۸۵، احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۳۱۵ھ۔
 ۲۔ امام نووی لکھتے ہیں "ومن فرض الکفایہ..... دفع ضرر المسلمین لکسوة عاشر
 و طعام جائع اذ المین دفع بالزکوۃ و بیت المال" (مناہج الطالبین، مصر ۱۳۱۵ھ)
 ۳۔ اور فرض کفایہ میں سے ہے مسلمانوں کی ضروریات رفع کرنا مثلاً شنگے کو کپڑا پہنانا اور بھوکے
 کو کھانا کھانا، نیز دیکھئے ابن حزم، المحلی، اداۃ الطالبۃ المنیرۃ، مصر ۱۳۱۵ھ، الجزء الاول
 ص ۱۵۶، الاما حق الشاطبی، المواقفات فی اصول الشرع، مطبعہ سلفیہ، مصر ۱۳۱۵ھ،
 الجزء الثانی ص ۱۲۱

رضا کارانہ طور پر اس کی انجام دہی ممکن نہ ہو تو ایسے حالات میں ریاست کا حرکت میں آنا اور اور قوت نافذہ کا اشتغال کرنا لازمی ہو جاتا ہے اس لیے کہ ریاست اجتماعی امور کی نگرانی و مصالح عامہ کی محافظہ ہوتی ہے۔ اسی صدر ریاست کی صوابدید پر موقوف ہے کہ وہ اس ذمہ داری کو نبھانے کے لیے جو طریقہ چاہے اختیار کرے۔

بنیادی ضروریات زندگی کی تکمیل کے علاوہ اجتماعی مفاد کے دیگر کام جن کی انجام دہی کی ذمہ داری ریاست پر عاید ہوتی ہے وہ ہیں تعلیم و تربیت اور علاج و معالجہ کا انتظام اور عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی ترقی کا اہتمام۔

ظاہر ہے کہ تعلیم کے ضمن میں اولیٰ ترین مقام دینی تعلیم کو حاصل ہے کم از کم اس حد تک تعلیم کی سہولتیں ہم پہنچانا ضروری ہے کہ لوگ اسلام کے بنیادی عقاید، عبادات کے طور و طریق اور عام معاملات زندگی میں اسلامی آداب سے واقف ہو جائیں۔ لیکن ریاست کی تعلیمی ذمہ داریاں یہیں پر ختم نہیں ہو جاتیں، اس پر یہ بھی واجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی عام تعلیم و تربیت کا انتظام کرے اور انھیں مختلف علوم و فنون سے بہرہ ور ہونے کے مواقع فراہم کرے تاکہ ان میں باشعور و ذمہ دار شہری بننے کی صلاحیت پیدا ہو اور ان کے رہن سہن کے طریقوں کی اصلاح ہو سکے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علی سے عام تعلیم کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ بدر کی جنگ کے خاتمہ پر جو قیدی ہاتھ آئے تھے ان میں سے متعدد کا فدیہ آپ نے یہ قرار دیا تھا کہ وہ مدینہ کے دس دس لڑکوں کو لکھنا پڑھنا سکھادیں۔ مزید برآں آپ نے اصل صفہ کی دینی تعلیم و تربیت کے علاوہ ان کی عام تعلیم کا بھی اہتمام فرمایا تھا۔ حضرت علفاروق رضی اللہ عنہ نے بچوں کی تعلیم کے لیے معلم مقرر کیے تھے جن کی کفالت بیت المال کرتا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور میں

سہ محرابین سعد، الطبقات البکری، بیروت ۱۹۵۷ء، الجزء الثانی ص ۲۲۲

سہ سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم (الجزء الثانی، ص ۱۲۵-۱۲۶)

سہ علی المتقی برانپوری، کنز العمال، دائرة المعارف، حیدرآباد ۱۳۸۷ھ، الجزء الاول ص ۷۱۵

بیت المال نہ صرف معلمین کے اخراجات برداشت کرتا تھا بلکہ اس سے طلبہ کو وظائف بھی ملتے تھے۔

اسلامی ریاست کی زیر بحث ذمہ داری پر روشنی ڈالتے وقت یہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ موجودہ دور میں تعلیم کی نوعیت بدل چکی ہے اور اس کا دائرہ کافی وسیع ہو گیا ہے۔ دینی علوم کی اہمیت و فضیلت کے ساتھ ساتھ عصری علوم کی ضرورت و افادیت اس قدر واضح ہو چکی ہے کہ اس سے پہلو ہتی نہیں کی جاسکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ خود دینی علوم کو فروغ دینے اور ان کی افادیت کو عام کرنے کے لیے آج عصری علوم سے بہرہ ور ہونا ضروری سا ہو گیا ہے۔ موجودہ دور میں جدید تعلیم سے استفادہ کے بغیر اسلام کی صحیح ترجمانی و نمائندگی کا حق ادا کرنا مشکل ہے۔ مزید براں ملک کو استبدادی و استعماری طاقتوں کی دخل اندازی سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی یہ درکار ہے کہ اسے علمی و فنی طور پر خود کفیل بنایا جائے اور غیروں کی علمی مہارت و فنی ترقی پر انحصار نہ کیا جائے اس کے علاوہ ملک کے وسائل قدرت کو کام میں لانے اور اس کی معاشی ترقی کی رفتار تیز کرنے کے لیے بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ شہریوں میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین تیار کیے جائیں۔ ان نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ تعلیمی میدان میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں آج کے دور میں کافی بڑھ گئی ہیں۔ اس لیے دینی درس گاہوں کے انتظام کے ساتھ ساتھ اس پر بھی واجب ہے کہ وہ سائنسی و تکنیکی اور صنعتی و حرفتی تعلیم و تجربہ کے مراکز قائم کرے تاکہ تعلیم کے دینی و عصری دونوں تقاضے پورے ہو سکیں۔

تعلیم کے ساتھ ساتھ حفظانِ صحت کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں کا ایک اہم حصہ ہے اگر اسلامی تعلیمات کو فروغ دینے، عوام کی معاشرتی زندگی کے معیار کو بلند کرنے اور ملک کی عام ترقی کے لیے تعلیم کی سہولتیں فراہم کرنا اور علم کی فضا کو عام کرنا ضروری ہے تو ان کی عام صحت کو برقرار رکھنے اور ان کی قوت عمل کو مضبوطی بخشنے کے لیے

علاج کی آسانیاں مہیا کرنا اور بیماریوں کی روک تھام کی تدابیر اختیار کرنا بھی کچھ کم اہم کام نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاست کو دھرتی شفا خانے اور اسپتال قائم کرنے ہوں گے بلکہ نئے تقاضوں کی روشنی میں علم طب اور فن جراحات کو بھی ترقی دینا ہوگا اس کے لیے ایسے طبی اداروں کا قیام بھی درکار ہوگا جہاں مختلف طریقہ لمئے علاج کی تعلیم و تجربہ کی سہولتیں فراہم ہوں۔ مزید برآں مختلف جراثیمی بیماریوں کے سد باب کے لیے یہ بھی ضروری ہوگا کہ ریاست عام صفائی و ستھرائی کا اہتمام کرے پینے کے لیے صاف پانی کی سہولت کا نظم کرے اور مستعمل و غلیظ پانی کی نکاسی کو بہتر بنائے۔

مذکورہ امور کی انجام دہی کے علاوہ عوام کی خوش حالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے۔ یہ ذمہ داری چند وجوہ سے خاص اہمیت کی حامل ہے اول یہ کہ عوام کی فلاح و بہبود جس کی ریاست ضامن ہوتی ہے اس سے براہ راست وابستہ ہے۔ دوسرے یہ کہ ریاست کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کافی حد تک اس کی معاشی بنیادوں کی مضبوطی پر منحصر ہے تیسرے یہ کہ ملک کو بیرونی مداخلت کے خدشات اور استعماری عناصر کی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کی معاشی ترقی بھی ناگزیر ہے اس لیے کہ معاشی بد حالی اور صنعتی و تکنیکی پس ماندگی بیرونی مداخلت کے لیے بہترین موقع فراہم کرتی ہے جیسا کہ تاریخی واقعات شاہد ہیں اس کے علاوہ اسلام کی نشر و اشاعت جو ریاست کے اہم فرائض میں داخل ہے اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بھی ریاست کی اقتصادی حالت کی بہتری درکار ہے تاکہ دعوت و تبلیغ کے لیے ابلاغ عامہ کے ترقی یافتہ ذرائع استعمال کیے جاسکیں اور نئے تقاضوں کی روشنی میں اسلام کی اشاعت کا اہتمام کیا جاسکے۔

متعدد تقہا، بالخصوص ابن تیمیہؒ اور امام نوویؒ نے ضروریات زندگی کی پیداوار کے

مطہ ابن تیمیہ، المحبۃ فی الاسلام، مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۱۷۷

مطہ منہاج الطالبین، محوکہ بالا ص ۱۲۵

استقام اور ذراعت و تجارت، صنعت و حرفت جیسے معاشی ذرائع کے استعمال کو فرض کنایہ میں شمار کیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر مصلح عام کا تحفظ حاصل نہیں ہو سکتا اس سے قبل یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اگر اصحاب استطاعت کے ذریعہ رضا کارانہ طور پر کفائی امور انجام پذیر نہ ہو سکیں تو ایسی حالت میں ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کی انجام دہی کے لیے مناسب علی اقدام کرے اس لیے کہ ریاست ہی اجتماعی امداد کی نگران ہوتی ہے اور ان کا تحفظ قیام ریاست کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے خلافت راشدہ اور بعد کے دور میں اس ذمہ داری کے احساس اور اس کی تکمیل کے واضح ثبوت ملتے ہیں، اس دور میں ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت کی ترقی پر تھا اس کے پیش نظر سربراہان ریاست نے ان کی ترقی کے ذرائع فراہم کرنے کو اپنی انتظامی پالیسی کا ایک اہم جز بنایا۔ زراعت کی ترقی میں آبپاشی کی سہولیت اہم رول ادا کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں اس مقصد کے تحت نئی نہروں کی تعمیر اور قدیم کی مرمت عمل میں آئی۔ ان سے زرعی معیشت کو تقویت پہنچنے کے علاوہ مختلف شہروں کے مابین تجارت کو فروغ دینے میں بھی مدد ملی، خلیفہ دوم نے ریاست کے وسائل سے ذرائع حمل و نقل کو بھی کافی وسعت و ترقی دی۔ اس سے تجارت کو بھی فروغ ملا اور عام مسافروں کو بھی سہولتیں فراہم ہوئیں۔ صوبہ کے منتظمین کو بھی آپ کی ہی ہدایت تھی کہ وہ مقامی حالات کی روشنی میں وہاں کی معاشی ترقی کی تدبیریں اختیار کریں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور میں کسانوں کو زرعی اخراجات کی تکمیل کے لیے قرض کی سہولتیں بھی حاصل تھیں۔ امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو ترقی زراعت کے لیے ذرائع آبپاشی کی توسیع کا مشورہ دیا تھا اور اس کے دائر ثبوت موجود ہیں کہ اسے علی جامہ بنایا گیا۔

۱۔ ابن عبدالحکم، فتوح مصر، ۱۳۲-۱۳۳، مغربی، کتاب الخط والانتار، مطبعة النيل، مصر ۱۳۲۶ء
۱۱۹-۱۲۰، بلاذری، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۳، فتوح مصر، ۱۶۱، سکہ ابو عبید، کتاب
الاموال، ۲۵۵، سکہ ابو یوسف، کتاب الخراج، ۵۵-۵۶، ۶۲-۶۳

یہ بات واضح ہے کہ اس دور کے حالات کے اعتبار سے ملک کی معیشت کو بہتر بنانے کے لیے زراعت و تجارت کی ترقی پر خاص زور دیا گیا لیکن آج کے دور میں معیشت کی ترقی کے ذرائع اور استو کام کے طور و طریق بدل چکے ہیں کسی ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت ہی پر کیوں نہ ہوا انھیں ترقی دینے کے لیے صنعت و حرفت ضروری ہو گیا ہے۔ جدید آلات کی فراہمی، نئے تکنیک سے واقفیت، ذرائع حمل و نقل کی توسیع اور تجارتی سامانوں کی تیزی صنعتی و فنی میدان میں آگے بڑھے بغیر ممکن نہیں اس کے علاوہ معاشی خود کفالت کا حصول معیشت کے مختلف پہلوؤں کے فروغ پر منحصر ہے۔ اس لیے آج کے دور میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں یہ بھی شامل ہے کہ وہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لیے مختلف سمتوں میں اقدام کرے، زراعت و تجارت کو فروغ دینے کے ساتھ جدید صنعت و حرفت کے مراکز قائم کرے اور فنی مہارت کے ذرائع بھی مہیا کرے۔

ان حقائق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کوئی نئی ذمہ داری نہیں ہے جس سے اسلامی ریاست کو پابند کیا جا رہا ہے بلکہ اسلام کے ابتدائی دور ہی سے یہ ریاست کے فلاحی کاموں کا ایک اہم حصہ رہا ہے اور اس سے مقصود عوام کی زندگی کو خوش حال بنانا ہے، یہ عمل شریعت کے منافی نہیں بلکہ شریعت کے منشاء کی عین تکمیل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس ذمہ داری کی انجام دہی میں سربراہ حکومت کی غفلت و کوتاہی کو خیانت سے تعبیر کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء و مفکرین نے عام طور پر صدر ریاست کی یہ ذمہ داری قرار دیتے ہیں کہ وہ عوام کی خوشحالی کے وسائل فراہم کرے اور انھیں ترقی دے۔

عوام کی زندگی خوش حال بنانے میں رفاه عام کے کاموں کو خاص دخل ہے اس

۱۔ بلاذری، ص ۳۹، ۲۔ ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۳۷، ۳۔ ۹-۱۰۔

الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ۱۸۹-۱۹۰، الغزالی، المستصفی، قاہرہ ۱۹۳۵، ابن البرکۃ، المحیط، ۱۲۹-۱۳۰، ابن قیم، الجوزی، اعلام الوقین، قاہرہ ۱۹۵۵، جلد ۲، ص ۷۷۔

میں وہ تمام کام شامل ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں راحت و آسائش کا ذریعہ بنتے ہیں اور لوگوں کو ایک خوشگوار زندگی گزارنے کا موقع عطا کرتے ہیں، تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ان کی نوعیت میں تبدیلی اور ان کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ عہدِ حاضر میں اس نوع کے کاموں نے جو وسعت اختیار کر لی ہے وہ بخوبی واضح ہے وہ کام جن کے بغیر آج رفاہ عام کا تصور نہیں کیا جاسکتا نئے تقاضوں کے مطابق حل و نقل کی سہولتیں فراہم کرنا (سڑکوں، شاہراہوں، پلوں، ریلوے لائنوں، ہوائی اڈوں وغیرہ کی تعمیر) گھریلو استعمال و آبپاشی کے لیے پانی کی فراہمی کے نئے ذرائع اختیار کرنا، روشنی و ایندھن کے نئے وسائل (بالخصوص شہری علاقوں کے لیے) مہیا کرنا، بستیوں، قصبوں و شہروں کی صفائی و ستھرائی اور بلیک مقامات پر روشنی کا انتظام کرنا، ریل و رسائل کے ذرائع اور مواصلاتی نظام کو ترقی دینا، امن و امان کے قیام اور شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کے لیے پولیس فورس کا انتظام کرنا وغیرہ ہیں، اس لیے اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نئے رجحانات و نئے تقاضوں کی روشنی میں رفاہ عام کے کاموں کا منصوبہ بنائے اور انھیں اپنے وسائل سے پورا کرے تاکہ عوام کی فلاح بہبود کا حق ادا ہو سکے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ اسلامی ریاست کو ناگوں اور وسیع ذمہ داریوں کی حامل ہے اور نئے تقاضوں کے پیش نظر ان میں دن بدن وسعت پیدا ہوتی جا رہی ہے۔ دوسری جانب ریاست کے جو معروف ذرائع آمدنی ہیں ان کے مصارف بھی جدا جدا ہیں اور ان میں سے ایک کی کمی دوسرے کے ذریعہ نہیں پوری ہو سکتی مثال کے طور پر عشر و زکوٰۃ کی آمدنی حکومت کے عام ملکہ کم تنخواہیاء اس کے انتظامی مصارف میں نہیں خرچ کی جاسکتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ریاست پر یہ غیر ضروری بوجھ نہیں ڈالا جاسکتا کہ وہ اپنے وسائل سے قطع نظر کر کے اپنے ذمہ داریوں کو وسعت دے یا ترقیاتی منصوبے تشکیل دے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ بنیادی ذمہ داریوں کی تکمیل اور ان امور کی انجام دہی ریاست پر بہر حال واجب

ہے جن سے مصالح عامہ کا تحفظ مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ ان ذمہ داروں میں سے بعض کی تکمیل یا کسی فلاحی کام کے لیے ریاست کو متعینہ محاصل سے ہونے والے اخراجات کی کافی نہ ہو اور اسے مزید وسائل درکار ہوں، اس صورت حال میں ریاست کیا طریق اختیار کرے گی اس کا تعلق فقہ کے ایک اہم مسئلہ سے ہے اور وہ یہ کہ کیا ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرتے وقت ہمیں اصولی رہنمائی قرآنی آیات و احادیث نبوی سے ملتی ہے قرآن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا ہے،

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ

وَالْمَحْرُورِ (النزاریات: ۱۹)

ادمان کے (دولت مند افراد کے)

مالوں میں سائل و محروم کا بھی حق ہے

اس آیت سے نہ صرف واجب الادا محاصل کی ادائیگی مراد ہے بلکہ اجتماعی ضروریات کے لیے مزید اتفاق بھی مطلوب ہے۔ قرآن کریم اصحاب مال کو یہ بھی ہدایت دیتا ہے کہ بنیادی ضروریات کی تکمیل کے بعد مال کا جو حصہ بچ رہے اسے دوسرے افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی کاموں میں خرچ کریں، ارشاد باری ہے :-

وَيَسْأَلُكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ

قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ: ۲۱۹)

اور یہ لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں

کہ کتنا خرچ کریں گے کہ جو کچھ فاضل ہو۔

حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام میں مال کے حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے ارشاد نبوی ہے:

عن فاطمة بنت قيس قالت

سمعت النبي صلى الله عليه

وسلم يقول ان في المال

لحقا سوى الزكاة بله

فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ

انھوں نے کہا میں نے نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ مال میں زکوٰۃ

کے علاوہ بھی حق ہے۔

علامہ جامع الترمذی (جلد دوم ص ۲۷۷) کتاب الزکوٰۃ، باب ما جاء ان في المال حق سوى الزكاة - نیز دیکھیے مسند دارالعلوم، حیدرآباد، کتاب الزکوٰۃ

ایک اور حدیث سے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اسی اصول کی مزید وضاحت ملتی ہے۔ ”آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مالدار مسلمانوں پر ان کے مال میں اس قدر فرض کیا ہے کہ ان ضرورت مندوں کی کفالت ہو جائے۔“

ان آیات و احادیث سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرہ کے محروم و محتاج افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کفایت نہ کریں تو اصحاب استطاعت اور مالدار مزید انفاق کے مکلف ہیں۔ اسی سے ریاست کا یہ اختیار بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر اجتماعی ضروریات اس طریقہ سے پوری نہ ہو رہی ہوں تو وہ اصحاب استطاعت سے مزید محصول کی صورت میں یا کسی اور شکل میں ضرورت کے مطابق وسائل فراہم کرے۔ اجتماعی مفادات و مصالح عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء و مفکرین پر زور و نقطوں میں ریاست کے اس حق کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ ان کے خیالات کے تجزیاتی مطالعہ سے واضح ہوگا۔

امام قرطبی کے بقول علماء کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے مزید مال خراج کرنا مسلمانوں پر واجب ہے۔ ابن حزم کے یہاں مزید وضاحت ان الفاظ میں ملتی ہے:-

و فرض علی الأغنیاء من أجل	ہر ملک کے دولت مندوں پر یہ فرض
کل بلد ان یقوموا بفقرائهم	ہے کہ وہ اپنے فقراء کی ضروریات پوری
و یجبرهم السلطان علی ذلك	کریں اور سلطان ان کو ایسا کرنے پر
ان لم تقم الزکوٰۃ بهم ولا فئ	مجبور کر سکتا ہے اگر زکوٰۃ یا سوال فنی
ماتوا موال المسلمین بهم	اس کی کفایت نہ کر سکیں۔

لہ طبرانی، المعجم الصغیر، مطبع انصار، دہلی، ص ۹۱۔
 لہ طبرانی، المعجم الصغیر، مطبع انصار، دہلی، ص ۹۱۔
 لہ ابن حزم، المحلی، ص ۱۵۶۔

مشہور مفسر اسلام ابن تیمیہؒ بھی اس نکتہ پر خاص زور دیتے ہیں کہ مالی حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے بلکہ جہاد کی تیاری اور فقراء و مساکین کے لیے غذا و لباس کے اہتمام جیسی اجتماعی امور کی انجام دہی کے لیے بوقت ضرورت مسلمانوں سے مزید مال طلب کیا جاسکتا ہے۔ مزید برآں وہ اسے ان علماء کی کوتاہی اور کم علمی سے تعبیر کرتے ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق نہیں ہے۔ اس سے قبل یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ امام نوویؒ بھوکوں کے لیے کھانا اور نگلوں کے لیے لباس کی فراہمی اور اس نوع کی ضروریات کی تکمیل کو فرض کما یہ تصور کرتے ہیں اگر زکوٰۃ اور بیت المال کے دیگر وسائل سے یہ مقصد پورا نہ ہو سکے۔

معلوم و محتاج افراد کی حاجت روائی کے علاوہ دیگر جن ضروریات کے لیے فقہاء کی رائے میں ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے وہ ہیں دفاعی و فوجی مقاصد امام سرخسی اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:-

فان لم یکن فی بیت المال	اگر بیت المال میں کوئی سرمایہ نہ ہو
مال و مست الحاجة	اور دفاع کے لیے فوجی تیاری دیکار
تجهیز الجیش لیذلوا عن	ہو تو امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ
المسلمین فله ان یحکم علی	بقدر ضرورت لوگوں پر محصول عاید
الناس بقدر ما یتحتاج	کرے اس لیے کہ امام مسلمانوں کے
الید لذلک لانہ مأمور	اجتماعی امور کا نگران ہوتا ہے اگر وہ
بالنظر للمسلمین وان لم	دفاع کے لیے لشکر تیار نہ کرے گا تو
یجهز الجیش للدفع	اندیشہ ہے کہ مشرکین مسلمانوں پر
ظہر المشرکون علی	غلبہ حاصل کر لیں گے اس لیے حنی
المسلمین فمن حسن التقدیر	تدبیر کا تقاضا یہی ہے کہ جنگی تیاری

لہ فتاویٰ ابن تیمیہؒ، بیروت، ۱۴۱۸ھ، جلد ۲۹، ص ۱۸۵-۱۸۶، ۱۸۷ منہاج الطالبین ص ۱۱۵

ان یتعکم علی ما جاب الاموال
بقدر ما یحتاج الیہ
لتجهیز النجش لیا منوا
فیما سوی ذالک
کے لیے جتنے مال کی ضرورت ہو
ایسے مالداروں سے وصول کیا جائے
خواہ قوت کے استعمال کے ذریعہ
ہی کیوں نہ ہو تاکہ بقیہ کے بارے میں
لوگ مامون ہو جائیں۔

صاحب ہدایہ بھی دفاعی اغراض کے لیے مزید محصول عاید کیے جانے کو جائز
قرار دیتے ہیں بشرطیکہ بیت المال کے موجودہ وسائل اس کے متحمل نہ ہوں، ان کے خیالات
کی ترجمانی ان الفاظ میں ملتی ہے

ویسره الجعل مادام
للمسلمین فی کلا نہ لیثب
الاجر ولا ضرورۃ الیہ
لانہ مال بیت المال
معد لنوائب
المسلمین فاذا لم
یکن فلا بأس
بہ بان یقوی
بعضہم بعضاً
لان فیہ دفع
الضرر الاعلی
بالحق الادنی
اور جعل (جنگ) کے موقع پر فوجی ضروریات
کے لیے جو مخصوص محصول عاید کیا جائے
مکروہ ہے جب تک کہ مسلمانوں کو فوجی
کامال میں رہے اس لیے کہ یہ اجرت
کے مشابہ ہے اور بیت المال کے
وسائل ہوتے ہوئے اس کی چنداں
ضرورت نہیں کیونکہ بیت المال مسلمانوں
کی پیش آمدہ ضروریات کو پورا کرنے
والا ہوتا ہے۔ البتہ اگر بیت المال میں
کچھ موجود نہ ہو تو ان میں سے بعض کو
بعض کے ذریعہ تقویت دینے میں کوئی
حرج نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح
ایک ادنیٰ ضرر کے ذریعہ ایک عظیم ضرر کا
انزال کیا جاتا ہے۔

رحمہ اللہ ابو بکر محمد بن ابی سہیل السرخسی، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۲۴ھ، الجزء العاشر
سید علی ابن ابی بکر المصنفی، التہذیب، جلد ثانی، ص ۵۳۸

دعای ضروریات کے تحت نئے محاصل عاید کرنے کے مسئلہ پر امام غزالی بھی مذکور فقہاء کے ہم خیال نظر آتے ہیں، اس کے جواز میں ان کے پیش کردہ دلائل امام سرحدی کے دلائل سے کافی ملے جلتے ہیں۔ چودھویں صدی عیسوی کے اندلس کے مشہور عالم و فقیہ ابواسحاق شاطبی نے اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی بحث کا ابتدائی حصہ ملاحظہ ہو۔

انا اذا قترنا اماماً	جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایک قابل آبا
مطاعاً مفتقراً الى كثير	امام کو سرحدوں کی حفاظت اور وسیع
الجنود لسد الثغور	و عریض ملک کے دفاع کی خاطر لشکر
وحماية الملك التسع	میں اضافہ و توسیع کی ضرورت ہے اور
الاقطاس وخلا بيت	صورتحال یہ ہے کہ بیت المال خالی ہے
المال وامر تفتت	اور فوج کی ضروریات اس قدر بڑھ گئی
حلجات الحبدال الى	ہیں کہ وہ ان کی کفایت نہ کر سکے ایسی
ما لا يتعفيهم فلا	حالت میں امام کے لیے جائز ہے
مام اذا كان عدلاً	بشرطیکہ وہ عادل ہو کہ مالداروں پر
ان يوظف على الاغنياء	اس مقدار کے مطابق ٹیکس عاید کرے
ما يراة كافيا لهما الى	جو فوج کی ضروریات کے لیے کافی ہو
ان يظهر مال بيت	یہاں تک کہ بیت المال میں اس کے
المال	معروف وسائل سے کوئی آمدنی ہو جائے

بعض فقہی و تاریخی ماخذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عہد وسطی کے منہد و ستانی فقہاء کے درمیان بھی مزید محاصل کا مسئلہ زیر بحث آیا تھا وہ بھی اس رائے سے متفق

۱۔ امام غزالی، المستصفی، بولاق، مصر ۱۲۸۲ھ، الجزء الاول ص ۳۰۴

۲۔ ابواسحاق شاطبی، الاعتصام، مصر ۱۹۱۳ھ، الجزء الثاني ص ۲۹۵-۲۹۶

نظر آتے ہیں کہ فوجی و دفاعی ضروریات کے لیے وسائل بیت المال کے ناکافی ہونے کا
صورت میں امام کو اصحاب استطاعت شہریوں سے مزید مال فراہم کرنے کا حق حاصل
ہے۔ قنوادای فیروز شاہی میں اس مسئلہ سے متعلق استفتاء و فتویٰ ان الفاظ میں
مذکور ہے۔

استفتاء: * اگر قنود باللہ منہاد بیت المال مال نماند و لشکر کفار العنیم
اللہ رسید اگر بادشاہ مسلمانان برکسانی کہ در مملکت بادشاہ مال دارند
محکم می کند و از ایشان مال ستاند و بمسلمانان و غازیان می دہد تا مستعد
شوند و بجهاد بیرون آیند و با کفار غزاکند شرعاً ستیدن آن مال
بادشاہ را جائز باشد یا نہی۔

فتویٰ: باشد و اللہ اعلم۔ فی النافع و ان لم یکن فی بیت المال فلا
باس بان یحکم الامام علی ارباب الاموال بقدر ما یتقوی بہ الذین
یخرجون للجهاد۔

۱۹ ویں صدی کے معروف حنفی فقیہ ابن عابدین شامی کے خیال میں فوجی ضروریات
و دفاعی تقاضوں کے علاوہ اگر مسلم قیدیوں کی رہائی کے لیے مزید وسائل کی فراہمی
دیکار ہو تو صدر ریاست ارباب اموال سے محاصل کی صورت میں مطلوب رقم اکٹھا کر کے
عہد جدید میں عرب دنیا کے ایک ممتاز ماہر قانون اسلامی محمد ابو زہرہ اے مصالح عامہ کا
عین تحفظ تصور کرتے ہیں کہ فوجی ضروریات کے بڑھ جانے کی صورت میں سربراہ مملکت
ضرورت کے مطابق مالداروں پر نئے ٹیکس عاید کرے اس لیے کہ اگر وہ ایسا اقدام نہیں

لے قنوادای فیروز شاہی، خطوط مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی ملکشن، ممبئی، منہب ۲۶
ورق ۲۱۴ ب - ۲۱۸ الف نیز دیکھئے عین الدین ماہرو، افتاء ماہرو (مرتبہ پروفیسر عبد الرشید)
ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۶۵ء، مکتوب من ۶۹ ص ۶۹ س ۱۱ ابن عابدین شامی
دالمختار علی الدار المختار - دار الطباعة المصرية، مصر، ج ۲، ص ۵۵ - ۵۷

کرے گا تو اس کی دھماک اکٹرا جائے گی اور فتنوں کو سراٹھانے کا موقع مل جائے گا۔
 مذکورہ مباحث سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہوتی ہے کہ معاشرہ کے محروم
 و نادار افراد کی کفالت عامہ، ملک کا دفاع اور قیدیوں کی رہائی جیسی اہم اجتماعی ضروریات
 درپیش ہوں اور بیت المال کے وسائل ان میں سے کسی ایک کی بھی تکمیل کے لیے ناکافی
 ہوں تو حسب استطاعت شہریوں پر نئے محامل عاید کیے جاسکتے ہیں۔ اب غور طلب
 امر یہ ہے کہ ان کے علاوہ اجتماعی نوعیت کے دیگر امور کی انجام دہی کا مسئلہ درپیش ہو
 تو ریاست اپنے اس اختیار کو اس صورت میں بھی استعمال کر سکتی ہے کہ نہیں، اس
 سلسلہ میں فقہاء کے یہاں عام طور پر کوئی صراحت نہیں ملتی تاہم اوپر کی تفصیلات کی
 روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ تمام کام جو ریاست کی بنیادی ذمہ داریوں
 میں داخل ہیں یا ان کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں ان کے لیے اگر مزید وسائل کی فراہمی
 درکار ہو تو ریاست کو وہ اختیار یہاں بھی ملنا چاہیے جو اسے دفاعی و فوجی ضروریات
 کے ضمن میں حاصل ہے۔ بلاشبہ اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں یا اجتماعی ضروریات،
 اہمیت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں لیکن وہ اس لحاظ سے باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے
 کی مدد و معاون ہیں کہ کسی ایک کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر دفاعی قوت
 کا استحکام اور ملک کی معاشی ترقی کا اہتمام مختلف نوعیت کی ذمہ داریاں ہیں، لیکن
 آج کے دور میں دفاعی قوت ملک کی معاشی ترقی سے اس درجہ منسلک ہے کہ اس کے بغیر
 کسی ملک کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے کو دفاعی سطح پر مضبوط کرے۔ اسی طرح سائنسی و تکنیکی
 تعلیم کا مسئلہ ہے بلکہ ہر دفاعی یا اقتصادی امور سے اس کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن موجودہ
 حالات میں کیا محض دفاعی پالیسی کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اندرون ملک جنگی ساز و سامان تیار
 کیے جائیں اور جدید آلات حرب کے فنی ماہرین پیدا کیے جائیں تاکہ فوجی یا تکنیکی امداد کی راہ

لے سید قطب، الحد المتما، الاجتماعیہ فی الاسلام، اردو ترجمہ پرغیر نجات اللہ
 صدیقی، لبنان، اسلام میں عدل اجتماعی، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ص ۳۱۳-۳۱۴

سے ترقی یافتہ ممالک کو دخل اندازی کا موقعہ مل پائے۔ ظاہر ہے کہ سائنسی و تکنیکی تعلیم کے اہتمام کے بغیر یہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ زراعت و تجارت یا صنعت و حرفت کسی بھی ملک کی معیشت کے بنیادی ذرائع ہوتے ہیں ان کو درست و ترقی دینے کے لیے بھی ضروری ہے کہ عصری علوم کے ماہرین تیار کیے جائیں اس لیے کہ نئی تحقیقات و تجربات کے سہارے ہمیشہ ذرائع نشو و نما پاتے ہیں۔ یہ چند مثالیں تھیں ورنہ ملک و معاشرہ کی ضروریات پر مجموعی حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو ان کا باہمی ربط اور اس کم اہمیت واضح ہو جائے گی۔ اس لیے کسی بھی اجتماعی ضرورت کی تکمیل سے ریاست کی بے اعتنائی مفاد عامہ کے خلاف ہوگی۔

مزید محاصل کی ضرورت پر غور کرتے وقت یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ رفاہ عام کے جتنے کام ہیں ممکن ہے کہ پہلے رضا کارانہ طور پر مقامی باشندوں کے مالی و جسمانی تعاون کے ذریعہ ان کی انجام دہی آسان رہی ہو۔ لیکن آج ان میں اتنی وسعت پیدا ہو گئی ہے کہ ریاست کا اقدام ان کی تکمیل کے لیے اشد ضروری ہو گیا ہے، ریاست کے لیے مناسب نہ ہو گا کہ وہ ان کے اہتمام کی ذمہ داری کے میں غفلت برتے اس لیے کہ عام رعایا کی بھلائی ان سے وابستہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کی متعلقہ آمدنی سے ان کاموں کے اخراجات پورے ہو جائیں۔ ریاست کو ان کے لیے مزید وسائل درکار ہو سکتے ہیں ایسے حالات میں اگر وہ اپنے اصحاب استطاعت شہریوں پر نیا ملکس عاید کرے تو اس کے جوازیں کیا کام ہو سکتا ہے رفاہ عام کے کاموں کی تکمیل اور معاشی ترقی کے اہتمام کی خاطر بعض فقہار نے صراحتہ ریاست کے لیے مزید وسائل کی فراہمی کو جائز قرار دیا ہے۔ ماوردی کے خیال میں شہر میں پانی کھچ سہلانی مٹی بجالی، شہروں کی فضیل بندی، مساجد کی تعمیر و مرمت، نہروں کی کھدائی اور مسافروں کو سہولیات بہم پہنچانے کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کافی نہ ہوں تو امام یا سلطان اصحاب دولت سے متعین محاصل کے علاوہ مزید مال حاصل کر سکتا ہے۔ امام ابو یوسف نے نہروں کی تعمیر کے سلسلے میں خلیفہ ہارون رشید کو

لے ماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۲

یہ خسورہ دیا نکلے اگر اہل ممال کو بڑی بڑی نہروں کی کھائی یا صفائی کی ضرورت ہو جن کا تعلق
وجہ و غرات سے ہو تو اس کام کی انجام دہی ریاست کے ذمہ ہوگی ورنہ ان کے اخراجات بیت
المال و مقامی باشندے دونوں کو برداشت کرنے ہوں گے بلکہ یہاں اس امر کی حتمی
ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء نے جن رفاہی کاموں کی تکمیل کے لیے مزید محاصل
کی ضرورت اور اس کے جواز پر اظہار خیال کیا ہے وہ ان کے اپنے دور کے حالات کی
روشنی میں تھا موجودہ دور میں نئے حالات و نئے تقاضوں کے مطابق اجتماعی مفایا
رفاہ عام کے جو کام مطلوب ہیں انھیں پورا کرنے کے لیے بھی بوقت ضرورت نئے ذرائع
آمدنی مہیا کرنا شرعی اصول کے منافی نہ ہوگا، درحقیقت ضرورت پڑنے پر مزید عامل
کا دائرہ ان تمام امور تک وسیع کیا جاسکتا ہے جن سے کوئی اجتماعی مفاد وابستہ ہے
رہا یہ مسئلہ کہ اگر واقعہً نیا محصول عاید کرنا ضروری ہو جائے تو اس کی مقدار
کیا ہوگی۔ اس ضمن میں فقہاء نے بفراحت یہ لکھا ہے کہ مقدار کا تعین ضرورت کی نوعیت
کے اعتبار سے ہوگا۔ یعنی اس کی شرح اس انداز سے متین کی جانی چاہیے کہ اس کی
مجموعی آمدنی پیش آمدہ ضروریات کے لیے کافی ہو جائے مزید برآں ادا کرنے والوں
کی استطاعت کو ملحوظ خاطر رکھنا بھی ضروری ہے تاکہ ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ
پڑنے پائے، اس لیے کہ نئے محصول سے مقصود ناگزیر اجتماعی ضروریات کی تکمیل اور
اجتماعی مفاد کا تحفظ ہے نہ کہ اس کی آمدنی سے خزانہ کو مالا مال کرنا یا اجتماعی ضرورت
کے یہاں عوام کا استحصال کرنا۔ اصولی طور پر رذی استطاعت صرف اسی حد تک مزید
محاصل ادا کرنے کے مکلف ہیں جس حد تک اجتماعی ضروریات کے لیے سرمایہ و کار
جہان تک نئے محاصل کی مدت تحصیل کا تعلق ہے فقہاء نے اس سلسلہ میں یہ وضاحت
کی ہے کہ نئے محصول کی وصولی وقت تک جاری رہے گی جب تک کہ بیت المال میں

سہ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۶۲-۶۳

سہ شافعی، الاقتصاد، الجزء الثاني، ص ۲۹۸، سرخسی، محملہ ۱۰، ص ۲۰

اس قدر آمدنی ہو جائے جو متعلقہ ضرورت کی کفالت کر سکے یہ غالباً اس صورت میں جب کہ دینش ضرورت نگامی ہو یا کسی اجتماعی کام کی انجام دہی عارضی طور پر مقصود ہو لیکن اگر ضرورت عارضی نہ ہو بلکہ اجتماعی مفاد کے کسی کام یا ترقیاتی منصوبہ کو مستقل طور پر جاری رکھنا ہو اور اس کے لیے مزید وسائل کی ضرورت ہو تو اس سلسلہ میں جو محصول یا ٹیکس عاید کیا جائے گا اس کی نوعیت عارضی یا اتفاقی نہیں رہ سکتی بلکہ وہ مستقل حیثیت اختیار کرنے کا اور عروج پوچھنے تو موجودہ دور کے بجٹ سسٹم کے تحت مزید وسائل کی فراہمی کا مسئلہ محض اتفاقی یا ہنگامی نوعیت کا نہیں رہ گیا ہے بلکہ یہ مستقل طور پر پیش آ سکتا ہے۔ اس نظم کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ سالانہ آمد و خرچ کے تخمینہ کی روشنی میں آسانی یہ پتہ چل جاتا ہے کہ حکومت کو کن امور کی انجام دہی کے لیے مزید وسائل درکار ہوں گے اور کس مقدار میں۔ اسی طرح حکومت کو اس کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نے عوام کی فلاح و بہبود کے لیے جن ترقیاتی منصوبوں کو تشکیل دیا ہے وہ اس کے معروف وسائل سے پورے ہو جائیں گے یا ان کے لیے مزید سرمایہ کی ضرورت پڑے گی اس طریقہ سے مزید وسائل کی ضرورت معلوم ہو جانے پر عارضی یا مقامی طور پر وسائل اکٹھا کرنے کے بجائے باقاعدہ محصول کی صورت میں نئے ذرائع آمدنی مہیا کرنا عملی لحاظ سے زیادہ کارآمد و مفید ہوگا۔ البتہ ناگہانی و ہنگامی ضروریات کے لیے حالات کی مناسبت سے وسائل اکٹھا کرنے کا کوئی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ محصول یا ٹیکس ہی کی صورت اپنائی جائے۔

درحقیقت مزید محاصل کی ضرورت طے کرنے کا مسئلہ ہو یا اس کی شرح اور مدت تحصیل کی تعیین کا سوال ان سب کی بابت فیصلہ سربراہ مملکت اور اس کی مشاورتی کونسل کی صوابدید پر موقوف ہے البتہ وہ بنیادی باتیں جنہیں اس ضمن میں مدنظر رکھنا ضروری ہے وہ ہیں شہریت کے عام اصولوں کی رعایت، اجتماعی مفادات کا تحفظ اور

انصاف پسندی کے دور جدید میں سید قطبؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں
 "اسلام نے زکوٰۃ کو مال میں سے ایک واجب الوصول حق قرار دیا ہے جسے
 وہ لوگوں پر قانوناً لازم قرار دیتا ہے..... مزید براں اس نے امام کو یہ حق بھی دیا
 ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ اس قدر ٹیکس وصول کرے جس سے ہر طرح کی ضرورت کا اٹالا
 ہو سکے، تنگی دور کی جاسکے اور بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے مفادات و مصالح محفوظ
 کیے جاسکیں یہی ضرورت پٹنے پر زکوٰۃ ہی کی طرح ایک حق ہو جاتا ہے جس کی بات
 فیصلہ کا انحصار اسلامی نظام کے عام اصولوں امت کے مصالح اور امام کی انصاف
 پسندی و دیانت داری پر ہے" لکھ

نئے محاصل عاید کرنے میں اسلامی شریعت کی یہی حد بندیاں ہیں جو حکومت کو
 عوام سے بیجا مطالبہ کرنے اور ضرورت کے بہانے شہریوں کو نئے نئے محاصل سے
 زیر بار کرنے سے باز رکھتی ہیں ان رہنما اصولوں کی روشنی میں عاید کیے جانے والے
 نئے محاصل کا موازنہ ان محاصل و ٹیکسوں سے نہیں کیا جاسکتا جو عہد وسطیٰ میں مسلم
 بادشاہوں کی حکومت کے تحت شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ وصول کیے
 جاتے تھے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان ٹیکسوں کو شریعت کے مطابق قرار دینا
 صحیح نہ ہوگا جنہیں حکومت کا مقامی عملہ دیہی علاقوں کے باشندوں سے معمولی سے معمولی
 سرکاری خدمتوں کے بدلہ وصول کرتا تھا یا جو قصبوں و بازاروں میں مختلف پیشوں اور خرید
 و فروخت کی معمولی اشیا پر عاید کیے جاتے تھے۔ اسی طرح حکومت کی جانب سے
 لگائے جانے والے وہ نئے محاصل بھی شرعی اصول کی کسوٹی پر پورے نہیں اتر سکتے جن

لکھ امام شاہی نے صدر ریاست کے لیے نئے محاصل کے اختیار کو تسلیم کرتے ہوئے صراحتاً لکھا
 ہے کہ بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (الاعتصام، ص ۲۶۵) لکھ اسلام میں عدل اجتماعی ص ۲۳
 لکھ ان ٹیکسوں کی نوعیت پر مختصر بحث کے لیے دیکھئے خاکسار کا مضمون "مہذبہ فقہی کا نظام حاصل شرعی
 قوانین کی روشنی میں" مجلہ تحقیقات اسلامی، جلد ۲، شمارہ ۱ (جنوری - مارچ ۱۹۸۲ء)

کی شرح ان کاموں کے مصارف سے میل نہیں کھاتی جن کے لیے وہ مخصوص ہیں یا جو عوام کے فلاحی کاموں کے نام پر عاید کیے جاتے ہیں اور ان کی آمدنی غیر ضروری مصارف میں خرچ کر دی جاتی ہے۔

آخر میں اس حقیقت کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ نئے محاصل کے جواز کا مسئلہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر ہر دور میں علماء و فقہاء کا اتفاق رہا ہو۔ علماء کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو مسلمانوں کے مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتا دسویں صدی عیسوی کے ایک مشہور فقیہ عبد الوہاب شرعانی اسی رائے کے حامل تھے بلکہ انھوں نے اسے علماء (غالباً اپنے دور کے) کا متفق علیہ مسئلہ بتایا ہے ان کے الفاظ میں ”اجمع العلماء ان لیس فی المال سوی الزکوٰۃ“ (علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی (حق) نہیں ہے) دیکھیں بات یہ ہے کہ اس کے برخلاف تیرہویں صدی عیسوی کے ایک ممتاز فقیہ امام قرطبی کے بقول جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا علماء اس بات پر شفق ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت آپڑے تو مسلمانوں پر مزید مال صرف کرنا واجب ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں ”والتفق العلماء علی انہ اذا انزلت بالمسلمین حاجۃ بعد اداء الزکوٰۃ فانہ یمجب صرف المال الیہا“ شرعانی کے قول کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد قانوناً مال میں اس ذریعہ کے علاوہ کسی اور حق کی نفی ہے جو کسی شخص پر ایک مخصوص مقدار میں مال رکھنے کی وجہ سے عاید ہوتا ہے۔ لیکن اس بہر حال یہ ثابت ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ پر علماء متفق رائے تھے اس مسئلہ پر علماء کا اختلاف ابن تیمیہ کی بحث سے بھی ظاہر ہوتا ہے اس لیے کہ انھوں نے ان فقہاء کے رائے کی سختی سے تردید کی ہے جو مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ خود

علامہ عبد الوہاب شرعانی، کتاب المیزان الکبریٰ، مصر ۱۳۵۷ھ، جلد دوم ص ۱۷۷ قرطبی، احکام القرآن، محولہ بالا، ص ۲۴۲ سے قتادہ ابن تیمیہ، محولہ بالا، جلد ۲۹، ص ۱۸۷

امام شافعی (جنہوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی۔ ہے) کے عہد شونی (۱۵۵ھ) میں اندلس کے علماء اس کی بابت مختلف رائے رکھتے تھے۔ جب ان کے زمانہ میں اندلس کے بعض علاقوں میں دفاعی مقاصد کے تحت شہر بنیاد کی تعمیر کے لیے بعض مخصوص محاصل حلیہ کیے گئے تو وہاں کے مفتی اعظم نے اسے خلاف شریعت عمل قرار دیا شافعی نے اس مسئلہ سے اختلاف ظاہر کرتے ہوئے مصلحہ مسئلہ کی رعایت و دیگر دلائل کی بنیادوں پر اس کا حوازا ثابت کیا بلکہ مزید براں بیت المال کی باقی ماندہ آمدنی یا فاضل رقم کو محفوظ رکھنے کی بابت فقہاء کے اختلاف سے بھی اس موضوع کا مختلف فیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، بعض فقہاء کی رائے میں بیت المال میں جو آمدنی نیک رہے گی اسے محفوظ رکھا جائے گا تاکہ اتفاقی ضروریات کے وقت ان سے کام لیا جاسکے جبکہ بعض دوسرے فقہاء اسے محفوظ رکھنے کو صحیح نہیں تصور کرتے اس لیے کہ ان کے خیال میں ہنگامی ضروریات کے وقت عوام سے مزید مال حاصل کرنا شرعاً جائز ہے اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عہد وسطیٰ میں بعض مسلم حکمرانوں نے جب نئے محاصل کی ضرورت محسوس کی تو اس کے لیے علی اقدام سے قبل معاصر علماء کی رائے طلب کی۔ عہد سلطنت میں فیروز شاہ تغلق نے جب سرکاری اخراجات سے تعمیر کی جانے والی نہروں سے آبپاشی پر محصول عاید کرنا چاہا تو پہلے معاصر علماء کی ایک مجلس منتقدہ کے ان کی رائے معلوم کی اور پھر اس سے متعلق اپنا فیصلہ صادر کیا۔ اس طرح کی مثالیں تاریخ کے مختلف ادوار میں ملتی ہیں بلکہ ان مثالوں سے بھی یہ ترشح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ اور اجتہاد کا رہا ہے ورنہ سلاطین وقت کا اس مسئلہ پر علماء سے تبادلہ خیال کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے نئے محاصل سے متعلق اچر کی تفصیلات کے باوجود یہ مسئلہ اپنی اختلافی و اجتہادی نوعیت کی وجہ سے مزید غور و فکر اور تحقیق کا داعی ہے۔ بالخصوص موجودہ حالات میں جبکہ نئے

۱۵۵ھ اسلام کا نظریہ ملکیت، ص ۵۵۵، ۵۵۶ اور دی، الاحکام السلطانیہ ص ۱۸۹

۱۵۵ھ شمس سران صغیف، تاریخ فیروز شاہی، مکتبہ سلطانیہ، ۱۲۹۷ھ، ص ۱۲۹-۱۳۰

۱۵۵ھ اس نوع کی کچھ مثالوں کے لیے دیکھئے اسلام کا نظریہ ملکیت ص ۵۱۵

تقاضوں کے تحت ریاست کی ذمہ داریوں اور اجتماعی کاموں میں دن بہ دن وسعت و ترقی محسوس کی جا رہی ہے، فقہی نقطہ نظر سے یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام سرمایہ پر جو ٹیکس عاید کرتا ہے اس کی آخری حد ہمیشہ ہمیش کے لیے زکوٰۃ مانی جائے اور ریاست کی ذریعہ آمدنی متعینہ محاصل تک محدود رکھی جائے یا بوقت ضرورت اجتماعی مفاد کے کاموں کے لیے اسے مزید محاصل عاید کرنے کا اختیار تسلیم کیا جائے اور اس کے ذرائع آمدنی میں وسعت دی جائے، ناچیز راقم الحروف کے خیال میں اجتماعی مفادات کا تحفظ اور مصالحو عامہ کی رعایت کا تقاضا یہی ہے کہ ریاست کے اس اختیار کو تسلیم کیا جائے جیسا کہ اس دور میں اسلامی معاشیات کے ماہر پروفیسر نجف اللہ صدیقی نے نقلی و عقلی دلائل کی روشنی میں نہ صرف مزید محاصل کی ضرورت کو ثابت کیا ہے بلکہ پرزور لفظوں میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ اسلامی ریاست کو رہنما اصولوں کی رعایت کی شرط کے ساتھ اس کے عاید کرنے کا اختیار حاصل ہے یہ واقعہ یہ ہے کہ اسلام نے صدر ریاست کے اختیار کو عام حالات میں محدود کرنے کے ساتھ امت و عوام کے مصالح کے بارے میں اس کو وسعت دی ہے تاکہ وہ ان سے کام لے کر ان امور کو انجام دے سکے جن سے کسی بھی حیثیت میں امت کا مفاد وابستہ ہو اور ہر اس خرابی کو دور کر سکے جو امت کے لیے ضرر رساں ہو البتہ ایسا کرنے میں اگر وہ کسی بات کا پابند ہے تو اس کا کہ شریعت کے نصوص کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے، سید قطب نے صحیح کہا ہے :-

”در حقیقت زکوٰۃ مال و دولت پر عاید کیے جانے والی ٹیکس کی ادنیٰ ترین شرح ہے اور یہ ان حالات کے لیے ہے جبکہ جماعت کو محض اصل زکوٰۃ کے بعد مزید فائدہ کی ضرورت نہ پڑے ایسے حالات میں جبکہ زکوٰۃ کی آمدنی کافی ہو اسلام کے ہاتھ بندھے ہوئے نہیں ہیں اس نے شریعت اسلامی کو نافذ کرنے والے صاحب امر کو سرمایہ پر ٹیکس لگانے کے وسیع اختیارات دیے ہیں وہ سرمایہ سے اس قدر طلب کرنے کا مجاز ہے جس قدر کا اصلاح حال کے لیے ضروری ہو“

طہ پروفیسر نجف اللہ صاحب کے خیالات کے لیے دیکھئے اسلام کا نظریہ حکیت، مہملہ ۱۱، ص ۵۳۲ - ۵۳۳
۱۵ اسلام میں اصل اجتماعی، ص ۳۰۸ - ۳۰۹

مسلمان عورت کے حقوق

سید جلال الدین عمری

عام طور پر کم زور کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے سخت جدوجہد اور کشمکش کرنی پڑتی ہے۔ اس کے بغیر اسے اس کے جائز حقوق نہیں ملنے بلکہ وہ تسلیم بھی کیے جاتے ہوئے دورے بڑی بحث و تمحیص بڑی رد و کد اور بڑے احتجاج کے بعد عورت کے بعض بنیادی حقوق تسلیم کیے۔ اسے اس دور کا ایک احسان مانا جاتا ہے حالانکہ یہ احسان اسلام کا ہے۔ سب سے پہلے اس نے عورت کو وہ حقوق دیے جن سے وہ عرصہ دراز سے محروم چلی آرہی تھی۔ یہ سارے حقوق اسلام نے اس لیے نہیں دیے کہ عورت ان کا مطالبہ کر رہی تھی، اس کا احتجاج جاری تھا اور اس کے حقوق کی وکالت اور نمائندگی ہو رہی تھی بلکہ اس لیے دیے کہ عورت کے یہ فطری حقوق تھے اور اسے ملے ہی چاہیے تھے۔ اسلام ان حقوق کے دینے پر مجبور نہیں تھا بلکہ اس لیے دیے کہ عورت مظلوم تھی اور مظلوم کی حمایت کو وہ فرض سمجھتا تھا۔

یہاں بعض ان حقوق کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے عورت کو دیے ہیں۔ اسلام ان حقوق کو صرف قانون کی زبان میں بیان کر کے خاموش نہیں ہو جاتا بلکہ ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ان کے ادا کرنے کا زبردست جذبہ بھی پیدا کرتا ہے۔

زندہ رہنے کا حق

عورت کا جو حال پوری دنیا میں تھا وہی عرب میں تھا۔ عرب کے بعض قبائل اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا کرتے تھے۔ قرآن مجید نے اس شقاوت اور سنگ دلی پر سخت تہدید کی، اسے زندہ رہنے کا حق دیا اور کہا کہ جو شخص اس کے اس حق پر دست درازی کرے گا قیامت

کے روز اسے خدا کو جواب دینا ہوگا۔ فرمایا۔

قَدْ أَتَى الْمَوْتُ مَا سَأَلْتُ ۝
بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلْتُ ۝
اس وقت کو یاد کرو جب کہ اس طرح کی
سے پوچھا جائے گا جسے زندہ دفن کیا گیا
تھا کہ کس جرم میں اسے مارا گیا۔ (التکویر: ۹۱)

ایک طرف محصوم اور بے گناہ لڑکیوں کے ساتھ اس ظلم و زیادتی پر جہنم کی وعید سنائی گئی تو دوسری طرف ان لوگوں کو جنت کی خوش خبری دی گئی جن کا دامن اس ظلم سے پاک ہو۔ جو لڑکیوں کے ساتھ وہی سلوک کریں جو لڑکوں کے ساتھ کرتے ہیں اور دونوں میں کسی قسم کا فرق نہ کریں چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

مَنْ كَانَتْ لَهَا نَتْنِي جَسَدُ شَخْصٍ كَلَّ لِرُكْبَتَيْهِ. وَهُوَ نَتْنُ مَا
فَلَمْ يَدْهَأْ وَلَمْ يَدِينْهَا زَنْدَةً دُكُورًا أَوْ نَدَا اس كَلَّ سَاثَةً
وَلَمْ يُوْثَرْ وَلَدًا عَلَيْهَا حَقَارَتِ أَيْزِ سُلُوكٍ كَرَّ أَوْ نَدَا اس كَلَّ
يَعْنِي الذَّكَورَ أَدْخَلَهَا أَيْزِ كَلَّ تَرْجِيحِ دَعَا تَوَالِدَ تَعَالَى
اللَّهُ الْحَيَّةُ لَهُ اِسْمُهُ جَنَّتْ فِي دَاخِلِ فَرَأَى كَلَّ.

ان اخلاقی تعلیمات کے ساتھ اسلام نے مرد کی طرح عورت کی زندگی کے بھی احترام کی تعلیم دی اور اس پر کسی قسم کی زیادتی ہو تو قصاص کا اے حق دیا۔ قصاص کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ساتھ زیادتی ہو تو اسی کے برابر اسے بدلہ لینے کا حق ہے یہاں تک کہ اگر کوئی کسی کو قتل کر دے تو مقتول کے وارث اس کی جان بھی لے سکتے ہیں۔ یہ قانون عورت اور مرد دونوں کے لیے ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ تَوَاتَتْ فِي هَمْ نِي هَدُولِي بِرِي حَكْمُ لَكْ
النَّفْسِ بِالنَّفْسِ لَا وَالْعَيْنِ دِيَا تَهَا كَجَان كَبَدَلِ جَان، تَكْمَلُ كَلَّ

لے ابو داؤد، کتاب الادب، باب فضل من عال یتا فی

مسلمان عورت کے حقوق

اس حدیث میں لڑکیوں کے ساتھ احسان کا ذکر ہے۔ یہ ایک جامع نقطہ ہے۔ اس میں ان کی پرورش، تعلیم و تربیت، ان کے ساتھ حسن سلوک اور محبت کا رویہ سب کچھ آجاتا ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔
 من عالت جاريتین جو شخص دو بچیوں کی ان کے جوانی
 حتى تبلغا جاء حق تبليغا جاء کو پہنچنے تک پرورش کرے گا
 يوم القيامة انا هو قیامت کے روز میں اور وہ اس طرح
 وضم اصابعه له ہوں گے، یہ کہہ کر آپ نے انگلیاں
 مبارک کوٹایا

اب اس کی قانونی حیثیت دیکھئے۔ شریعت کی رو سے اولاد کے چاہے وہ
 ذکور یا اناث مان و نفقہ اور پرورش کی ذمہ داری قانوناً باپ پر عائد ہوتی ہے۔ اس سے
 وہ انکار نہیں کر سکتا چنانچہ احکام رضاعت کے ذیل میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:۔
 وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ بچہ جس کا ہے (یعنی باپ) اس پر
 وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دودھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا وغیرہ
 (البقرہ: ۲۲۲) کے مطابق واجب ہے۔

اس سلسلہ میں فقہانے خاصی تفصیلات فراہم کی ہیں۔ فقہاء اخلاف نے لکھا
 ہے کہ لڑکے کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اس کے بعد باپ
 پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔ الایہ کہ وہ اپنا بیج یا معذور ہو۔ البتہ لڑکی کے نان و نفقہ کی
 ذمہ داری اس کے بالغ ہونے کے بعد بھی (شادی ہونے تک) باقی رہے گی۔ ایک رائے
 یہ بھی ہے کہ بلوغ کے بعد ذمہ داری باپ اور ماں کے درمیان تقسیم ہو جائے گی۔ باپ
 دو حصے برداشت کرے گا اور ماں ایک حصہ۔ اسی طرح جو بھی بالغ عورت محتاج ہے
 اس کا نان و نفقہ اس کے قریبی محرم پر واجب ہوگا۔ ان میں سے اگر کوئی صاحب حیثیت

لے مسلم، الباب البر والصل، باب فضل الاحسان الی البنات

ہے تو اسی کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے گا۔ کسی اور پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

تعلیم کا حق

انسان کی ترقی علم سے وابستہ ہے۔ جو فرد یا گروہ علم سے بے بہرہ ہو وہ زندگی کی تنگ و دو میں پچھے رہ جاتا ہے۔ نہ تو اس کی فکری پرواز بلند ہو سکتی ہے اور نہ اس کی مادی ترقی ہی کا بہت زیادہ امکان ہے۔ لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے علم کی اہمیت محسوس نہیں کی گئی۔ علم کا میدان مرد کا سمجھا جاتا تھا، مردوں میں بھی خاص طبقات علم حاصل کرتے تھے، عورت علم کی بارگاہ سے بہت دور جہالت کی زندگی بسر کرتی تھی۔

اسلام نے علم کے دروازے عورت اور مرد دونوں کے لیے کھلے رکھے، اس راہ کی پابندیاں ختم کیں، اور ہر طرح کی آسانیاں فراہم کیں اس نے خاص لڑکیوں کی تعلیم و تربیت کی طرف توجہ دلائی، اسے ترغیب دی اور اسے کارِ ثواب بتایا۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

من عال ثلاث	جس نے تین لڑکیوں کی پرورش کی
بنات فادبهن و	ان کو تعلیم و تربیت دی، ان کی شادی
زوجهن و احسن اليهن	کی اور ان کے ساتھ (عیدیں بھی) من
فلها الجنة	سلوک کیا تو اس کے لیے جنت ہے۔

اسلام کا خطاب عورت اور مرد دونوں سے ہے۔ اس نے ان میں سے ہر ایک کو عبادات، اخلاق اور احکام شریعت کا پابند بنایا ہے۔ علم کے بغیر ان کی پابندی نہیں ہو سکتی۔ عورت کے لیے مرد سے تعلقات کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔ یہ تعلقات انتہائی

۱۔ ملاحظہ ہو۔ ہدایہ ۲/۲۶۶ - ۲۶۷ ۲۔ الوداؤد، کتاب الادب، باب فی فضل من عال یتامی۔

بیچیدہ اور بڑی نزاکت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بھی ہیں اور ذمہ داریاں بھی جب تک اسے ان کا علم نہ ہو وہ ٹھیک ٹھیک نہ تو اپنی ذمہ داریاں ادا کر سکتی ہے اور نہ اپنے حقوق کی حفاظت اس سے ہو سکتی ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت اور مرد دونوں ہی کے لیے کم از کم دین کی بنیادی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ عورت اگر ان سے ناواقف ہو تو شوہر اسے خود بتائے گا یا کوئی ایسا انتظام کرے گا کہ وہ ان کا علم حاصل کر سکے۔ اگر شوہر اس کا انتظام نہ کرے تو عورت خود سے انھیں سیکھنے کی کوشش کرے گی۔ یہ اس کا ایک قانونی حق ہے اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی اخلاقی حدود کی پابندی کے ساتھ جاسکتی ہے۔ شوہر اس پر پابندی نہیں لگا سکتا۔

ان سب باتوں کا نتیجہ ہے کہ دورانِ ول میں علم جس طرح مردوں میں پھیلا عورتوں میں بھی عام ہوا۔ صحابہ کے درمیان قرآن و حدیث کا علم رکھنے والی خواتین کافی تعداد میں ہمیں ملتی ہیں۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں مسائل کا استنباط اور فتویٰ دینا بڑا نازک اور مشکل کام ہے۔ اس میدان میں بھی عورتیں موجود تھیں۔ ان میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، ام عطیہؓ، حضرت صفیہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، اسماء بنت ابوبکرؓ، ام شریکؓ، فاطمہ بنت قیسؓ، خولاء بنت ثوبتؓ وغیرہ بہت نمایاں ہیں۔

نکاح کا حق

عورت کو جس طرح زندگی کے اہم معاملات و مسائل میں بولنے کا حق نہیں تھا اسی طرح وہ اپنی شادی اور نکاح کے بارے میں بھی زبان نہیں کھول سکتی تھی۔ اس کے ماں باپ یا خاندان کے بزرگ جس شخص کے ساتھ اس کا رشتہ کر دیتے اس سے انکار کی اسے

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ اتم کی کتاب 'عورت - اسلامی معاشرے میں'

۲۔ ملاحظہ ہو - اعلام الموقعین ۱/۹۱-۱۱

مجال نہ تھی۔ اس معاملہ میں اس کا زبان کھولنا سخت ناپسندیدہ اور محبوب سمجھا جاتا تھا اور سوسائٹی اسے طرح طرح کے معنی پہناتے لگتی تھی۔ اپنے رشتہ کے بارے میں اظہار خیال کرنا اور اپنے بڑوں کے منتخب کردہ رشتہ کو رد کرنا آوارگی کی علامت تصور کیا جاتا تھا۔ کہاجاتا ہے کہ لڑکی کو نکاح کا اختیار دے دینا خود اس کے مفاد کے خلاف ہے۔ وہ اپنی کم سمجھی اور نا تجربہ کاری کی وجہ سے غلط فیصلہ کر سکتی ہے۔ لڑکی کے ماں باپ یا اس کے سرپرست اس سے زیادہ تجربہ کار اور معاملہ فہم ہوتے ہیں اس لیے ان سے غلطی کا امکان کم ہے۔ اس کے ساتھ وہ لڑکی کے خیر خواہ ہوتے ہیں اس لیے وہ اسے دھوکا نہیں دے سکتے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ لڑکی کے سرپرست اس کے لیے بہتر رشتہ تلاش کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض اوقات سرپرستوں کی طرف سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔ وہ اسے اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنا بیٹھتے ہیں۔ کم از کم اس انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بسا اوقات سرپرست کے سامنے وہ معیارات نہیں ہوتے جنہیں خود لڑکی اہمیت دیتی ہے۔ اس لیے لڑکی کے نکاح کا اختیار بالکل اس کے سرپرست کو دے دینا صحیح نہیں ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی عورت اور مرد کا رشتہ نکاح میں منسلک ہونا ان کے لیے بڑا اہم واقعہ ہے۔ اس سے دونوں ایک نئی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ اس لیے یہ رشتہ ان کی باہم رضامندی سے ہونا چاہیے۔ یہ بات محض نہ ہوگی کہ عورت پر اس کی مرضی کے خلاف نکاح کا فیصلہ مسلط کر دیا جائے۔

اسلام نے نکاح کے معاملہ میں لڑکی کے ولی اور سرپرست کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ نکاح اس کی اجازت سے ہوگا۔ اگر عورت بیوہ یا مطلقہ ہے تو مہر و مہرحت سے اپنی رضامندی کا اظہار کرے گی اور بارگاہ ہے تو اس کم خاموشی کو اس کا اتفاق سمجھا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لا تَنْكِحِ الْاَيْمَ بیوہ یا مطلقہ کا نکاح نہیں کیا جائے
 حَتّٰی تَسْتَأْمُرُو گواہ تک کہ اس کی رائے نہ معلوم
 لَا تَنْكِحِ الْبَحْرَ کر لی جائے۔ دوشیزہ کا نکاح نہیں
 حَتّٰی تَسْتَاْذِنَ ہوگا جب تک کہ اس سے اجازت
 نہ لے لی جائے۔

صحابہ نے عرض کیا باکرہ تو شرم و حیا کی وجہ سے بولے گی نہیں اس سے اجازت
 کیسے لی جائے؟ آپ نے فرمایا اس کا سکوت ہی اس کی اجازت ہے یہ
 اگر کسی عورت کا ولی اس کا نکاح کر دے اور وہ اسے تسلیم نہ کرے تو نکاح کا عدم
 سمجھا جائے گا۔ چنانچہ خدا ربست خدام کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف ان کے باپ نے
 کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نکاح ختم کر دیا یہ
 اس سلسلہ کے اور بھی واقعات حدیث کی کتابوں میں ملتے ہیں، تاہم بالغ لڑکی کا
 نکاح اس کا ولی اور سرپرست کر سکتا ہے لیکن فقہاء نے لکھا ہے کہ بلوغ کے بعد اسے
 اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے قبول کرے یا رد کر دے۔

مہر کا حق

شریعت نے مرد کو مہر کا حکم دیا ہے۔ مہر عورت کا ایک قانونی حق ہے۔ اس
 کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ مہر کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔
 وَأُحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وُذِّعَ إِلَيْكُمْ
 أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ
 جو عورتیں حرام ہیں ان کے سوا دوسری
 عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں
 کہ تم ان کو اپنے مالوں (مہر) کے ذریعہ چاہو
 (النساء: ۲۴)

سہ بخاری، کتاب النکاح، باب لا ینکح الاب وغیرہ البکرہ والیتیم الاب رضاعاً۔ مسلم کتاب النکاح
 سہ بخاری، کتاب النکاح، باب اذا زوج ابنہ دی کارہتہ

شریعت نے مہر کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ آدمی کی حیثیت کے مطابق کم یا زیادہ ہو سکتا ہے البتہ اس کا رجحان یہ ضرور ہے کہ مہر اتنا ہونا چاہیے کہ آدمی اسے آسانی سے ادا کر سکے۔ فقہاء کے درمیان مہر کی کم از کم مقدار کے تعین میں اختلاف ہے۔ فقہاء احناف کے نزدیک اسے دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔

بعض اوقات مہر کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے گویا مرد مال کے ذریعہ عورت کو خریدتا ہے۔ یہ مہر کی نوعیت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے نزدیک عورت خرید و فروخت کا سامان نہیں ہے بلکہ اس کی ایک الگ جدا گانہ حیثیت ہے۔ وہ ماں باپ یا کسی اور کی ملکیت نہیں ہوتی کہ ان سے اسے خریداجائے۔ اگر وہ ان کی ملکیت ہوتی اور مہر لے کر وہ اسے فروخت کرتے تو مہر کی رقم انھیں ملتی جب کہ از روئے شریعت عورت خود مہر کی مالک ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ اگر شوہر مہر کے عوض اسے خریدتا تو وہ شوہر کی ملکیت ہوتی حالانکہ شوہر کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل نہیں ہوتا۔ شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔

’مہر‘ دراصل آدمی اس خوشی میں دیتا ہے کہ اسے عورت سے جنسی تعلق قائم کرنے کا جائز حق حاصل ہوا ہے۔ یہ مرد کی طرف سے ایک طرح کا تحفہ یا عطیہ ہے۔ قرآن مجید نے اس کے لیے ’خلہ‘ کا لفظ استعمال کیا ہے (النساء: ۴) بلاشبہ جنسی تعلق عورت بھی قائم کرتی ہے لیکن اس پر مہر کی نوعیت کی کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام عورت پر کوئی مالی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا۔ اس نے اسے ہر طرح کی معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر رکھا ہے۔

نان و نفقہ کا حق

شادی سے پہلے لڑکی کی پرورش کی ذمہ داری باپ کی ہے۔ شادی کے بعد اس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہوجاتی ہے۔ شریعت کی رو سے بیوی امیر ہو یا غریب اس کا نان و نفقہ شوہر پر واجب ہے۔ فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ میاں بیوی دونوں صاحب حیثیت ہوں تو بیوی کا نفقہ اسی کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ بیوی غریب اور شوہر غلام ہو تو

اس کا نفقہ غریب اور امیر کے نفقہ کے درمیان یعنی غریب کے نفقہ سے زیادہ اور امیر کے نفقہ سے کم ہوگا۔ لیکن اگر بیوی مالدار اور شوہر غریب ہے تو مرد اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے گا اور باقی اس کے ذمہ قرض ہوگا جسے وہ حسب سہولت ادا کرے گا۔

عورت اگر صاحب حیثیت ہے تو اس کے لیے خادم بھی فراہم کیا جائے گا۔ بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ مل کر رہنا چاہے تو وہ الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ یہ اس کا قانونی حق ہے اور شوہر کے لیے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہی ہوگا کہ شوہر کی خدمت اور گھر کا کام کاج فقہ حنفی کے مطابق عورت کی قانونی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ یہ سب کچھ کرتی ہے تو یہ اس کا اخلاق اور حسن سلوک ہے۔ اس پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

کاروبار اور عمل کی آزادی کا حق

اسلام نے عورت کو کاروبار اور پیشہ و عمل کی آزادی دی ہے۔ اس کے لیے تجارت، زراعت، لین دین، صنعت و حرفت، ملازمت، درس و تدریس، صحافت و تصنیف سب ہی جائز کاموں کی اجازت ہے۔ اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی نکل سکتی ہے۔ البتہ اس پر وہ حسب ذیل پابندیاں عائد کرتا ہے۔

۱۔ اسلام کے نزدیک عورت اصلاً گھر کی منتظرہ ہے۔ اس لیے اس کی اولین توجہ کا مستحق اس کا گھر ہی ہونا چاہیے۔ وہ شوہر کے مال کی محافظ اور اولاد کی نگراں ہے۔ لہذا اس کے لیے کسی ایسی مصروفیت کا اختیار کرنا صحیح نہ ہوگا جس سے وہ اپنی بنیادی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے قابل ہی نہ رہ جائے۔

۲۔ وہ خاندانی نظام میں مرد کے تابع ہے۔ اس کی اجازت ہی سے وہ کوئی بھی

۱۔ یہ تفصیلات فقہ حنفی کی بیسی گئی ہیں (ہدایہ ۲/۴۱۹-۴۱۸) دوسری فقہوں میں بعض جزئیات میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔

عزت و آبرو کا حق

عزت و آبرو انسان کی بڑی قیمتی متاع ہے۔ اس سے کھیلنے اور اس پر دست درازی کرنے کی کسی کو اجازت نہیں دی جاسکتی۔ عورت کی عزت و آبرو پر ہمیشہ حملے ہوتے رہے ہیں اور وہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اس کی حفاظت میں بہت زیادہ کامیاب بھی نہیں رہی ہے۔ اس پر حملے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک قذف اور دوسرے زنا۔ قذف یہ کہ اس کے دامن عفت پر چھینٹے پھیکے جائیں اور اس پر بدچلتی اور بدکاری کا الزام لگایا جائے۔ اسلام کے نزدیک یہ بہت بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہلکا کر دینے والے سات گناہوں میں ایک کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

قذف المہصنات پاک دامن، ایمان والی اور بھولی بھالی

المومنات الغافلات لہ عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگانا

اسلام نے قانونی طور پر یہ سخت اقدام کیا کہ جو شخص کسی عورت پر بدکاری کی تہمت باندھے اسے اسی کو طے لگائے جائیں اور کسی معاملہ میں اس کی شہادت نہ قبول کی جائے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت
لَهُنَّ كَذِبٌ يَكُونُ إِيمَانًا لَّهُنَّ	لگائیں اور (ثبوت میں) چار گواہ نہ لائیں
شَهَادَتُهُنَّ فَاجْلِدُوهُنَّ مِائَتًا	تو ان کو اسی کو طے لگاؤ اور ان کی گواہی
بَلَدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ	کبھی قبول نہ کرو وہ خود ہی فاسق ہیں
شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ	سوائے ان لوگوں کے جو اس حرکت
هُمْ الْفَاسِقُونَ ۝	کے بعد ثابت ہو جائیں اور اصلاح
تَالْوَالِدَيْنِ يُعَذِّبُكَ فَأَصْحَابُ	کر لیں۔ اللہ مردان کے حق میں غفور

لہ مشکوٰۃ، باب الکلیات وعلامات الخفاق۔ بحوالہ بخاری و مسلم

قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ الرَّحِيمِ ۝

رحیم ہے۔

(النور ۵۰)

اسیہ زنا اور زبردستی کے مسئلہ کو لیجئے۔ اسلامی قانون کے تحت کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زبردستی زنا کرے تو اسے اگر وہ بے شادی شدہ ہے تو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور شادی شدہ ہے تو رجم کیا جائے گا۔ ہاں اگر عورت زنا میں بخوشی شریک ہو تو وہ بھی اسی سزا کی مستحق ہوگی بلکہ

تنقید و احتساب کا حق

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے عورت کو بعض اجتماعی اور سیاسی ذمہ داریوں سے مستثنیٰ کر رکھا ہے (اس پر ہم الگ سے بحث کریں گے) لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان معاملات سے بالکل الگ تھلگ اور کنارہ کش رہے گی اور اسے اجتماعی نفع و نقصان سے کسی قسم کی دلچسپی نہ ہوگی۔ قرآن مجید نے عورت اور مرد دونوں کو امر بالمعروف

ونہی عن المنکر کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ہے

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (التوبہ: ۱۷)

مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک
دوسرے کے رفیق ہیں معروف کا حکم
دیتے اور منکر سے روکتے ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے بڑے وسیع تقاضے ہیں۔ اس میں دعوت و تبلیغ بھی داخل ہے۔ یہ امت کی اصلاح کا عمل بھی ہے اور حکومت پر تنقید اور احتساب بھی اس میں آتا ہے۔ عورت کی دس دہائی ہے کہ وہ اپنے حدود میں رہتے ہوئے یہ تمام تقاضے پورے کرے تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ دور اول کی خواتین اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کرتی تھیں اور اسے پورا کرنے کی کوشش بھی کرتی تھیں۔

لے ان مسائل کی تفصیلات قرآن، حدیث اور فقہ میں مل سکتی ہیں۔

سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک

ڈاکٹر سید مسعود احمد

سائنس کی ترقی میں قرآنی تحریک (INSPIRATION) کا ممکنہ رول کیا ہے؟ اور ایک مسلمان سائنس دان آج سائنسی تحقیقات کے میدان میں قرآن کے کن پہلوؤں سے روشنی حاصل کر سکتا ہے، آج کی گفتگو میں ہم اسی نکتے کی وضاحت کریں گے۔ کائنات اور اس کے مظاہر کا مطالعہ اور ان پر غور کرنے والے کسی بھی شخص کے لیے اس طرح کے سوال کا رکھنا ایک بالکل فطری بات ہے۔ اس پس منظر میں ہم نے جو کچھ کہا۔ ہے وہ قرآنی آیات کے واضح اشارے ہیں۔ تھوڑے سے غور و فکر سے ان کی تکب آسانی کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے۔

طوالت سے بچتے ہوئے ہم نے صرف چند آیتوں پر اکتفا کر کے سائنس کے مختلف میدانوں میں تحقیق و تفتیش کے لیے اشارے دیے ہیں۔ ساتھ ہی قرآن کے اس اعجاز کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے کہ آج سے چودہ سو سال قبل قرآن جن سائنسی حقائق کو پیش کر رہا تھا وہ انکشافات ان آیات کے نازل ہونے کے سیکڑوں سال بعد پایہ ثبوت کو پہنچے بلکہ بہت سی چیزیں تو چند دہائی قبل ہی منظر عام پر آئی ہیں۔ سائنس کے مختلف شعبے جنہیں مختلف مقامات پر قرآن میں زیر بحث لایا گیا ہے اور جن پر غور و فکر کر کے ہم سائنسک ریسرچ و تحقیق کے سلسلے میں واضح اشارات حاصل کر سکتے ہیں انہیں درج ذیل خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ جنرل سائنس (GENERAL SCIENCE)

قرآن نے صراحت کی ہے کہ کائنات کی ہر چیز جوڑ جوڑ پیدا کی گئی ہے۔

وہ ذات پاک ہے جس نے ان تمام
چیزوں میں جڑ بنایا جو زمین پر
(پیر، پودے اور مہنات) اور
ان کے نفسوں میں بھی اور ان کے
علاوہ (بہت سی چیزوں میں بھی)
جن کو وہ جانتے تک نہیں۔

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ
الْأَنْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا
تَلَظَّتْ الْأَرْضُ مِنْهُ
وَمِمَّا
أَنْفَسِهِمْ وَمِمَّا
لَا يَعْلَمُونَ.

(یس: ۳۶)

ایک اور جگہ فرمایا:-

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا ذُرِّيَّتَيْنِ
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الذاریات)

اور ہم نے ہر چیز کو جوڑوں کی شکل
میں بنایا تاکہ تم نصیحت حاصل کر سکو۔

ان آیات میں قرآن حکیم اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ زمین سے نکلنے
والی چیزوں، انسانوں اور بہت سی نامعلوم اشیاء میں جوڑے کا وجود ہے۔ انسان، حیوان
اور نباتات میں زراورادہ کا وجود اب سائنس میں مسلمہ حقیقت بن گیا ہے۔ بجلی میں منفی
اور مثبت عمل سے ہر شخص واقف ہے۔ اسی طرح ایٹم (ATOM) میں ان خصوصیات
کے حامل ذرات اسی قانون زوجیت کی کلمہ فرمائی کا پتہ دیتے ہیں۔ وغیرہ۔

یہ امر کس قدر تعجب انگیز ہے کہ آج نباتات اور بجلی میں صفت زوجیت کا جو ثبوت
فراہم ہے، قرآن نے آج سے چودہ سو برس پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ ان آیات
کریمہ کا یہ ظاہری مدلول ہے۔ ورنہ ان میں تحقیق و تدبر کے ادب بھی بہت سے پہلو ممکن ہیں مثلاً
نباتات، حیوانات اور غیر جانداروں میں زوجیت کے دیگر مضمرات اور ان میں باہمی کیا تعلق
ہے۔ اور ان مختلف دائروں کے اندر زمین میں یکسانیت اور عدم یکسانیت کے کون کون
سے پہلو ہیں اور ان کی سائنسی تشریح کیلئے پھر سب سے بڑا مسئلہ ان تمام چیزوں کے
اندر اس صفت زوجیت کو قائم و باقی رکھنے کے لیے کون سی قوت ذمہ دار ہے جو فریو

۲۔ علم ایکوانات (ZOOLOGY) ۳۔ علم النباتات (BOTANY) ۴۔ علم الحیاتیات (BIOLOGY) کے

بعض اہم حقائق :-

علم الحیاتیات کے سلسلہ میں آیات ذیل انتہائی اہم حقائق کی طرف اشارہ کرتی ہیں
 وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (الانبیاء - ۲۱)
 ہم نے ہر جان دار کو پانی سے بنایا۔
 وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ (الانعام: ۳۸)
 زمین پر چلنے والے کسی جانور اور ہوا میں اڑنے والے کسی پرندہ کو دیکھ لو یہ سب تمہاری طرح کی انواع ہیں۔

ان آیات میں قرآن زمین پر رہنے والے ہر نوع کے جان داروں اور پرندوں کی بہت سے معاملات میں انسان سے ہم آہنگی اور یکسانیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے اب یہ کام سائنس دانوں کا ہے کہ وہ اس ہم آہنگی اور یکسانیت کی حدود کی تحقیق کریں۔ اس پر اشارہ ملتا ہے کہ جانور اور پرندے بھی اپنی تخلیق میں بہت سے پہلوؤں سے انسانوں سے مشابہ ہیں۔ ان کی کیمیائی ترکیب، خلیا کی ساخت، خرابوچی اور ایوکیمری ان کے عادات و اطوار (BEHAVIOR & NATURE) وغیرہ یہاں تک کہ ان کے مادہ تخلیق میں بھی بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) حتیٰ کہ ان کے علاوہ بھی اس مشابہت اور یک رنگی کے بے شمار پہلو ہیں جن تک مزید غور و فکر سے رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

۵۔ فلکیات اور طبعیات (ASTRONOMY & PHYSICS) کے دائرے میں

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْبِرَ لَكَ النُّجُومَ وَلَا يَلْبَسُ سَائِقُ الْعَهَّارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (یس - ۴)
 نہ سورج کی مجال ہے کہ چاند کو پکڑ لے اور نہ ستارے دن پر سبقت کر سکتے ہیں یعنی اپنے معجز وقت سے پیچھے آسکتے ہیں (تلام اجرام فلکی) اپنے اپنے مدار میں گردش کر رہے ہیں (بلکہ تیر رہے ہیں)

یہ آیت سائنس کے ایک طالب علم کے لیے تحقیقات کے مختلف پہلو فراہم کرتی ہے۔ مثلاً سورج اور چاند کے درمیان وہ کون سی منفی طاقتیں ہیں جو ان دونوں کو باہم کھینچنے سے باز رکھے ہوئے ہیں۔ زمین کی گردش کا وہ قانون کیا ہے جس کی بدولت رات اور دن کا وجود ہے اور خصوصاً رات اور دن کے اوقات کی ایک خاص پابندی قائم ہے؟ گردش اور مدار کا کیا تعلق ہے؟ نیز یہ کہ اجرام فلکی کی گردش کو پورے طور پر کیونکر سمجھا جاسکتا ہے؟

ان سوالوں میں سے بیشتر کے جوابات سائنس نے فراہم کر دیے ہیں۔ مگر قرآن کا اعجاز دیکھئے کہ آج سے چودہ سو سال قبل اس نے ان حقائق کی طرف انسانوں کی توجہ مبذول کرادی تھی؟

اس سلسلے کی دوسری آیت کریمہ ہے:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ
بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا
وَالَّذِي جَعَلَ مِنَ الْمَنَاجِدِ
جُودًا ۚ وَالَّذِي يَبْدَأُ
الْحَيَاةَ وَالْمَوْتَ ۚ وَهُوَ
الْعَلِيمُ ۚ (الدعدہ: ۲)

آج سائنس دانوں نے مدتوں کے غور و فکر سے اجرام فلکی کو قائم رکھنے والے جس قانون فطرت کا پتہ لگایا ہے اس آیت کریمہ میں اس سے بہت پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا تھا۔

ایک دوسری آیت کریمہ ہے:-

لَمَّا رَفَعْنَا سَنَاقُوسَ نَارٍ
وَحَمِي دُخَانًا (حم السجده- ۱۱)

اس میں آسمانوں (UNIVERSE) کے مادہ تخلیق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اس کائنات کی موجودہ شکل سے پہلے کائناتی اجزاء کی ہیئت محض دھوئیں (SMOKE) کی سی تھی۔ موجودہ سائنسی نظریات میں سب سے زیادہ قابل قبول یہی نظریہ ہے جس میں کہکشاؤں (GALAXIES) کی تخلیق و ارتقاء سے پہلے کی ہیئت کو آج بھی PRE-

(GALAXIAL SMOKE کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ نظریہ بیسویں صدی کے سائنس دانوں نے اپنے مشاہدات و تجربات کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ مگر یہ حقیقت کتنی حیران کن ہے کہ قرآن نے یہی بات آج سے چودہ سو سال قبل پیش کر دی تھی جس سے قرآن کے منزل میں اللہ ہونے کا ایک اہم ثبوت فراہم ہوتا ہے اس کے ساتھ ہی کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق سما کو ایسی قرآنی نظریہ تھا جو اپنی میں مسلم مفکروں کے ذریعہ یورپ کے محققین تک پہنچا جسے مزید ترقی دے کر آج کے سائنس دان اسے باقاعدہ ایک سائنسی نظریہ کی شکل دے چکے ہیں۔

اگرچہ آیت پر مزید غور و فکر کے بہت سے پہلو ابھی باقی ہیں۔ وہ دُخان کیا تھا۔ اس دھوئیں سے مراد کیا پلانٹ روغن گیس ہے یا الیکٹران، پروٹان، نیوٹران وغیرہ یا پلانٹ روغن سے بڑے عناصر کے ذرات خلا میں پھیلے ہوئے تھے؟

سائنس دانوں کو آج بھی طاقتور دوربینوں کے ذریعہ خلا کے کناروں پر حصار جیسا محسوس ہوتا ہے جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اب بھی بہت سے کہکشاؤں (GALAXIES) کا عمل تخلیق جاری ہے اس میں شک نہیں کہ اس دھوئیں کا تجزیہ کر کے بہت سی سائنسی کھیتوں کو سلجھایا جاسکتا ہے۔

قرآن کی آیت ذیل بھی اسی سلسلے کی ایک لڑکھڑائی ہے

خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِیْن (اللہ تعالیٰ نے سات آسمان

اَلْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ) (الطلاق ۷)

دور حاضر کے ایک نامور مفسر قرآن اس آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ ”ہماری رائے کے منہ“ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے آسمان بنائے اتنی ہی زمینیں بھی بنائیں گے مطلب یہ ہے کہ جیسے متعدد آسمان اس نے بنائے ہیں ویسی ہی متعدد زمینیں بھی بنائی ہیں۔ اور زمین کی قسم سے ”کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ زمین جس پر رہتے ہیں اپنی موجودات کے لیے فرش بنائیں اور گہوارہ بنی ہوئی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے کائنات میں نور زمینیں بھی تیار کر رکھی ہیں جو اپنی اپنی آبادیوں کے لیے فرش اور گہوارہ

میں بلکہ بعض مقامات پر تو قرآن میں یہ اشارہ بھی کر دیا گیا ہے کہ جاندار مخلوقات مقرر زمین پر ہی نہیں ہیں، عالم بالا میں بھی پائی جاتی ہیں: (تفہیم القرآن ۵/۵۸۱) یہ سورہ قحط کی آیتوں میں آیت ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اس کی نشانوں میں سے ہے زمین اور آسمان کی پیدائش اور یہ جاندار مخلوقات جو اس نے دونوں جگہ پھیلا رکھی ہے۔

اس میں صاف اشارہ ہے کہ زندگی صرف ہماری زمین پر ہی نہیں پائی جاتی بلکہ دوسرے اجرام فلکی پر بھی جاندار مخلوقات موجود ہیں: قدیم مفسرین میں سے حضرت ابن عباس اس آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہی ہے تمہارے نبی جیسا اور آدم ہے تمہارے آدم جیسا، اور نوح ہے تمہارے نوح جیسا اور ابراہیم ہے تمہارے ابراہیم جیسا اور عیسیٰ ہے تمہارے عیسیٰ جیسا (بیہقی - حاکم - ابن ابی حاتم) علامہ آلوسی اپنی تفسیر میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: سہرا یہ ہے کہ ہر زمین میں ایک مخلوق ہے جو ایک اصل کی طرف اسی طرح راجع ہوتی ہے جس طرح نبی آدم ہماری زمین میں آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور ہر زمین میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اپنے ہاں دوسروں کی بہ نسبت اسی طرح ممتاز ہیں جس طرح ہمارے ہاں نوحؑ اور ابراہیمؑ علیہما السلام ممتاز ہیں۔ آگے چل کر علامہ موصوف کہتے ہیں: ممکن ہے کہ زمینیں سات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح آسمان بھی صرف سات نہ ہوں۔ سات کے عدد پر جو عدد تمام ہے، اکتفا کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے نائد کی نفی ہو۔ (بجولہ تفہیم القرآن جلد پنجم سورہ الطلاق - حاشیہ ۲۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کی رو سے اس کائنات میں ہماری زمین کی مانند سات یا اس سے بھی زیادہ، زمینیں پائی جاتی ہیں اور ان میں جاندار مخلوقات بھی ہیں۔ آج سائنس دان کے لیے یہ میدان دریافت و تحقیق کا وسیع دائرہ فراہم کر رہا ہے۔ اٹن مشینوں (FLYING SOUCERS) کا معرکہ کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی فلکی کرہ پر کسی جاندار مخلوق کا وجود ثابت ہو بھی گیا اور وہ مخلوق عقل و شعور میں انسان کے حوالہ پر ہو تو ہم ان تک اپنی

بات کیسے پہنچا سکتے ہیں۔ ہمارے اوران کے درمیان رابطہ (COMMUNICATION) کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں بھی ریاضی اور علم طبیعیات کی مدد سے تبادلہ خیالات کے طریقوں پر کام شروع ہو چکا ہے۔ غور و تدبر کرنے پر ان مختلف مسائل کے حل پس کیے جاسکتے ہیں اور باقاعدہ تحقیق و دریافت کا ایک شعبہ وجود میں آسکتا ہے۔

۴۔ علم الادویہ (PHARMACOLOGY) کے بعض اہم نکات

اس کا سراغ ہیں سورہ نحل کی درج ذیل آیت کریمہ میں ملتا ہے:

يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهِنَّ
مختلف رنگوں کا ایک مشروب نکلتا
ہے جس میں ان انوں کے لیے
(امراض سے) شفا ہے بیشک
(النحل - ۶۹)
اس میں غور و فکر کرنے والوں کے
لیے نشانی ہے۔

اس آیت میں شہد کی مکھی کے جسم سے خارج ہونے والے مشروب یعنی شہد کے ذکر میں خاص طور پر اس کے رنگوں کے اختلاف اور اس کی شفا بخشی کھ قوت کو ابھارا گیا ہے جو اہل علم الادویہ کے لیے ممکنہ دواؤں (POTENTIAL DRUGS) کے سلسلہ میں مختلف عوامل کے اثرات کی تحقیق و تفتیش کے لیے ہمیز کرتی ہے۔ مثال کے طور پر مختلف رنگوں سے دواؤں کے اثرات کا تعلق تابکاری (RADIATIONS) کا بالخصوص شہد کی خصوصیات اور بالعموم دواؤں کے اثرات سے تعلق وغیرہ۔ جہاں تک شہد کی شفا بخشی کا سوال ہے تو گذشتہ چودہ سو سال کے دوران تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے کہ شہد بے شمار امراض کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے اسی طرح شہد کے کیمیائی تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تمام وٹامن اور شکر پائی جاتی ہیں جو صحت کے لیے ضروری ہیں، مزید

تجزہ اور تحقیق سے اس کی شرط بخشی اور بہت سی صورتیں سامنے آ سکتی ہیں۔

۱۔ کیمیائے حیاتی (BIOCHEMISTRY) کے حقائق

دودھ کے بارے میں سورہ نحل کی آیت ملاحظہ فرمائیے:

”چوپایوں میں بھی تم لوگوں کے لیے سبق ہے کہ ان کے جموں سے

خون اور دوسرے عروق کی پیدائش کے دوران ہم ایک بہترین دوا

سیال (یعنی دودھ) تیار کرنے کے لیے پیدا کرتے ہیں۔“

اس آیت میں غذا کا دودھ کی شکل میں منتقل ہونا، غذا کا مختلف اجزاء میں تبدیل

ہو جانا۔ ان میں سے کچھ حصہ کا خون بن جانا، کچھ حصہ کا دودھ بن جانا اور باقی حصہ قابل

استعمال ہو کر جسم سے خارج ہو جانا نیز دودھ کی اعلیٰ درجہ کی غذائیت وغیرہ حقائق

کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ یہ آیت بائیو کیمسٹری کے خاص شعبوں یعنی (METABOLISM)

اور (NUTRITION) کے میدان میں تحقیق و تفکر کے نئے گوشے سامنے لاتی ہے۔

یہ بات دیکھنے سے خالی نہ ہوگی کہ دودھ کے سلسلہ میں سائنسی تحقیقات اس آیت کے

بیانات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔ جبکہ اس پر مزید غور و فکر کے بے شمار

گوشے منور باقی ہیں۔

سورہ الفرقان کی آیات ۵۲ و ۵۳ بھی اس شعبہ سائنس کے بعض انتہائی

اہم حقائق سامنے لاتی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي يُخْرِجُ الْبَحْرَيْنِ..... اور وہی ہے جس نے دو سمندوں

محصور کئے..... کو ملا رکھا ہے۔ ایک لذیذ و شیریں

حجرتِ امحجورہ ۵ و دوسرا تلخ و شور۔ اور دونوں کے

ہوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا..... درمیان ایک پردہ حائل ہے ایک

کاوٹ ہے جو انھیں ملا کر نہ ہونے

سے روک کر پھرتے ہے اور وہی

وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ

ہے جس نے پانی سے ایک
بشر پیدا کیا، پھر اس سے
نسب اور سسرال کے دوا لگ
سلسلے چلائے۔ تیرا رب بڑا ہی

قدرت والا ہے۔

پہلی آیت کریمہ میں دو قسم کے پانی کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ دوسری آیت
میں انسان کا مادہ تخلیق پانی کو قرار دیتا ہے اور اس کے بعد انسان کی ازدواجی زندگی
کا ذکر کرتا ہے۔ قرآن کتاب حکمت ہے اس کی ہر ہر آیت کے درمیان بڑا ربط و تعلق
ہے سائنسی طرح جو آیت جس مقام پر آئی ہے اپنے اندر عظیم مصلحتیں رکھتی ہے۔ کوئی وجہ
نہیں کہ جب ہم دیگر عقلی توجیہات کے سلسلے میں قرآن کے اندر نظم اور ربط کے قائل
ہیں تو سائنسی حقائق کے سلسلے میں اسے تسلیم نہ کریں۔ معلوم ہوا کہ جس طرح سمندری
میٹھے اور کھاری پانی ایک حجاب کے ذریعہ الگ الگ رہتے ہیں۔ اسی طرح زمین کے
درمیان سلسلہ نسب و صہر اور محبت و خلق کو قطع کرنے والا بھی کوئی کیسا وہی حجاب
ہو سکتا ہے جو زوجین کے عروق (SECRETIONS) میں منفی خصوصیات (NE-
GATIVE PROPERTIES) بونے کے سبب سے آپسی ہم آہنگی اور محبت
و مودت میں رخنہ اندازی کا سبب بنتا ہے۔ اب یہ آگے کا کام ہے کہ اس علم کے ماہرین
انسانی عروق (HORMONES AND/OR OTHER BODY FLUIDS) کا تجزیہ
کریں اور ایک ایسی جانچ (TEST) کی دریافت کریں جس سے شادی سے قبل اندازہ
ہو سکے کہ اس جوڑے کے درمیان نباہ کی کتنی گنجائش ہے اور ان کے مابین مستقبل
میں تعلقات کس حد تک خوشگوار رہنے کے امکانات ہیں ان آیات کے ساتھ سورہ
روم کی آیت ۲۱ کا رد دیکھئے ہمارے خیال کو مزید تقویت بخشتی ہے۔

پانی سے بشر پیدا کیا اور پھر اس سے نسب و سسرال کے دوا لگ سلسلے
چلائے یہاں پر اس حقیقت کی طرف توجہ خواہ بھی مقصود ہے کہ مرد و عورت کی متضاد خصوصیات

کے باوجود ان میں کشش پائی جاتی ہے۔ ایک دوسرے سے جسمانی و نفسیاتی طور پر مختلف و متضاد ہونے کے باوجود وہ جدا نہیں رہ سکتے۔ مزاج کی COMPLEMENT TARTITY - یہ دونوں سلسلے چلانے پر مجبور کرتی ہے جو دو خاندانوں کے تال میل اور تعلق پر منتج ہوتی ہے۔ سوال ابھر رہا ہے کہ مزاج کے متضاد صفات کی سائنسی بنیاد کیا ہے؟ یہ متضاد صفات کیسے دو مختلف المزاج اور مختلف البیئت انسانی جنسوں کو قریب رکھتی ہیں اور بادی النظر میں ہی ایک سوال ابھر رہا ہے کہ دو سمندروں کے گڈ مڈ نہ ہونے کی سائنسی وجہ کیا ہے۔ یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ سمندر میں تلخ و شیریں پانی کے چھپے پائے جاتے ہیں۔ اس آیت کو علم الوراثت (GENETICS) کے تحت سوچنے پر ان خصوصیات کی توارثی بنیاد (GENETIC BASIS) اور ان خصوصیات سے متعلقہ جینز (GENES) کے باہمی تعامل (INTERACTION OF GENES) نیز موروثی و پیدائشی جنسی امراض (GENETIC SEXUAL DISEASES) وغیرہ شعبوں میں غور و تدبر اور تحقیق و جستجو کی راہیں کھلتی ہیں۔

۸۔ علم التوارث (GENETICS) کا شعبہ

جس کے بعض انتہائی اہم حقائق آیات ذیل سے ہمارے سامنے آتے ہیں:-
 اِنَّا كُنْهُمُ سُجُودًا ۙ خَلَقْنَاهُ
 بِعَدْرِ (القرۃ - ۲۹) : بنایا۔
 وَابْنِی قَدْرًا اور اس نے تقدیر مقرر کی پھر راہ۔
 فَهَدٰی (۱۱۱ علی - ۲) دکھائی۔
 ان آیات کریمہ کے الفاظ اگرچہ عام ہیں اور کائنات کی ہر شے پر حاوی ہیں موضوع کی رعایت سے یہاں ہم صرف جاندار مخلوق کی تقدیر یعنی اندازہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر مباحث کی روشنی میں غور کریں گے۔
 مادی وجود کی حد تک اگرچہ تمام جاندار یکساں ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی جسمانی

وجود کی خصوصیات مثلاً فطرت و مزاج، شکل و صورت، قد و قامت، عقل و ذہن کی گہرائی، جنسوں کا اختلاط وغیرہ ہر شخص میں جدا جدا ہوتی ہیں۔ ان جانداروں کے مادی وجود میں ان خصوصیات کی اصل اور جوہر کی تلاش آج کی سائنس کا ایک بڑا دھچکپ اور اہم موضوع ہے۔ جس کی رو سے ہر جاندار کے اندر پائی جانے والی جملہ خصوصیات اور ہر ایک کی منفرد فطرت و مزاج کا خزانہ اس کے ہر خلیہ میں موجود ایک مادی سالمہ (MOLECULE) میں ودیثت کر دیا گیا ہے جس کو ڈی آکسی رائبونیوکلےک ایسڈ (DEOXYRIBONUCLEIC ACID) یا ڈی۔ این۔ اے (D.N.A) کہتے ہیں۔ یہ مادی جوہر والدین کے نطفوں (SPERM & EGGS) کے اتصال (FERTILIZATION) سے پہلے ماں اور باپ کی خصوصیات کو الگ الگ اپنے اندر سموئے رہتا ہے۔ نطفوں کا اتصال (FERTILIZATION) سائنس کی رو سے دراصل ان دو الگ الگ جوہروں (PATERNAL & MATERNAL DNAs) کا اتصال ہے۔ جس کے نتیجہ میں ایک مرکب مادی جوہر (DANGHTE DNA) وجود میں آتا ہے جو اپنے والدین کی خصوصیات سے بڑی حد تک مشابہ ہوتے ہوئے بھی اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس اتصال کا پورا کام (PROCESS) اتنی خاموشی، باریکی اور لطیف انداز میں ہوتا ہے کہ آج کی طاقتور خوردبینیں (MICROSCOPES) اور مشینیں بھی اس اتصال کی پوری کارروائی کو کنٹرول کرنا تو الگ، اسے مشاہدہ میں بھی لانے سے قاصر ہیں۔ نطفہ کا حمل قرار پانے کے ساتھ ہی بلکہ اس سے بھی پہلے اس کی یہ تقدیر یعنی اندازہ طہر ایا جانا مقرر ہو جاتا ہے یعنی کہ اس نئے وجود میں ماں کی کتنی خصوصیات ہوگی اور باپ کی خصوصیات کا کتنا حصہ

لے علم اتوارث (GENETICS) میں فطری خصوصیات کے حامل ذرات (BODIES) کو کروموسومز (CHROMOSOMES) کے نام سے پکارا جاتا ہے اور ان کروموسومز میں ہزاروں بلکہ لاکھوں حصے (FACTOR DETERMENANTS) ہیں جس کی ہر اکائی (UNIT) کسی خاص خصوصیت کے ظہور کی بنیاد ہے ان توانائی اکائیوں کو جین (GENE) کہا جاتا ہے۔

اس کو لے گا اسی طرح اس کی اپنی انفرادیت کہاں تک ہوگی وغیرہ۔ آگے اس کا مفرد مزاج اور ماحول کی کر اس کی زندگی کا مزید مدغم متعین کرتے جلتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کی فطرت و مزاج کے اندر ماحول سے اثر قبول کرنے کی ایک خاص صلاحیت ہوتی ہے۔ لہذا کوئی شخص ماحول کا کتنا اثر قبول کرے گا اس کا اندازہ بھی گویا پہلے سے مقرر ہو چکا ہوتا ہے۔

اس میدان میں کام کے اور سیکولوں گوشے ہیں۔ قرآن کریم کی آیات (۷: ۱۸۲) - (۱۸۲) (۱۵: ۱۹) (۲: ۲۵) (۸۰: ۲۰) (۳۰: ۲۱) (۳۵: ۲۸) وغیرہ اس سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کے مزید دائرے سامنے لائے جاسکتے ہیں۔

۹۔ علم جغرافیہ (GEOGRAPHY) کے بعض اہم دیکھ چھانٹ

قرآن مجید کی درج ذیل آیت کریمہ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔
وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ جَبَلًا
وَبَيْنَ يَدَيْهِ جَبَلًا (الانبیاء - ۳۱)

اس آیت میں پہاڑوں کے جانے کی حکمت یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ زمین میں توازن قائم رہے۔ آج کے سائنسی نظریات کا رو سے پہاڑوں کی تخلیق کی یہی حکمت زیادہ قابل قبول ہے۔ اس علم کے ماہرین کے لیے یہ آیت اور بھی مختلف پہلوؤں سے تحقیق و تفتیش کے دروازے کھولتی ہے۔ مثلاً یہ پہلو کہ پہاڑوں کا زمین کی بیل و نہار کی گردش اور سورج کے گردش پر کیا اثر پڑتا ہے۔ پہاڑوں کی وجہ سے زمین کے مختلف خطوں میں توازن پیدا کرنے کے کیا مظاہر ہیں۔ لفظ "تیمید" (ڈھیلنے) کے دیگر معنات کو سامنے لائے ہوئے اس سلسلے میں اور بھی بہت سی نئی نئی باتیں دریافت کی جاسکتی ہیں۔

اس کے علاوہ قرآن حکیم میں اس علم سے متعلق اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ جن کا تعلق پہاڑوں کے نظام، پانی کے نظام، آدن لوہات کی گردش، زمین کے مختلف خطوں کا ذکر وغیرہ ہے۔ اس سے دیکھنی رکھنے والا ان پر مزید غور و فکر کر کے اس سلسلے کے دور

بہت سے حقائق ملتے جلتے ہو سکتے ہیں۔

سائنس کے مختلف شعبوں سے متعلق یہ چند آیات ہم نے بطور نمونہ کے پیش کی ہیں۔ ورنہ اوپر جن علوم کا ذکر کیا ہے ان کے متعلق اور بھی بہت سی آیات قرآن کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ارباب ذوق جواہر پاروں سے اپنے علم و صلاحیت کے مطابق ایک پورا ایوان بچھ سکتے ہیں۔ اور سائنس کے کچھ انہی شعبوں پر غور و فکر نہیں چلا تو خیال ہے کہ ان کے علاوہ بھی سائنس کا کوئی شعبہ نہیں جس کے سلسلے میں قرآن سے کچھ نہ کچھ روشنی حاصل نہ کی جاسکتی ہو۔

ان آیات کی روشنی میں یہ قیہ اخذ کرنا بھی مبالغہ آمیز نہ ہو گا کہ سائنسی تحقیقات و انکشافات جو سائنس کا سرمایہ افتخار سمجھے جاتے ہیں وہ اسی قرآنی تحریک غور و تدبر کی مرہون منت ہیں جن کی بنیاد قرآن نے آج سے چودہ سو سال قبل ڈال دی تھی۔ قرآن اس دوران نہ صرف محض دعوتِ فکر ہی دیتا رہا بلکہ مختلف شعبات سائنس میں براہِ کچھ نشانِ راہ بھی فراہم کرتا رہا اور کچھ مخصوص سوالات و جوابات کی نشاندہی بھی کرتا رہا۔ سائنس دانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار و اوقات میں ان قرآنی نظریوں کو یا تو براہِ راست قرآن سے اخذ کیا یا احاطین قرآن سے حاصل کیا۔ مزید وضاحت کے لیے نظرِ عرض ہے کہ جو سائنسی نظریات ابھی پوری طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے ہیں ان کے بلے میں بھی متعدد سائنس دانوں کی رائے قرآن کے حق میں ہے۔ حق تو یہی تھا کہ تمام سائنس داں اس معاملہ میں حقیقت پسندی کا اظہار کرتے مگر کم از کم زمانہ قریب کے نوبل انعام یافتہ سائنس داں پروفیسر عبدالسلام صاحب اس حقیقت کے اظہار میں بغل سے کام نہیں لیتے کہ ان کا نظریہ وحدتِ توانائی (UNIFICATION THEORY) قرآن ہی سے اخذ کیا جاتا ہے۔

تعارف و تبصرہ

مسلمان کیا کریں؟

از مولانا جیل احمد تدریری (فاضل دیوبند)

مکتبہ صداقت، مبارک پور، اعظم گڑھ

صفحات ۱۳۲۔

قیمت سات روپے

سن اشاعت اگست ۱۹۸۲ء

مولانا جیل احمد تدریری کی یہ مختصر کتاب صاف ستھری کتابت و طباعت کے ساتھ مکتبہ صداقت، مبارک پور سے پہلی بار شائع ہوئی ہے۔ کتاب میں موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر پائی جانے والی خامیوں کی نشاندہی کر کے قرآن و حدیث کی روشنی میں اس روش کی تلقین کی گئی ہے جسے اپنا کر وہ دنیا و آخرت میں فوز و فلاح سے ہمکنار ہو سکتے ہیں۔ کتاب جس جذبے سے لکھی گئی ہے وہ قابل قدر ہے۔ زبان آسان اور رواں اور انداز دعوتی اور اصلاحی ہے۔ کاش کہ اس کے اندر انتہائی تکلیف دہ اور فاحش غلطیاں نہ ہوتیں تو پیش نظر مقصد کے لیے مفید ہو سکتی تھی۔

صفحہ ۱۲۶، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شجاعت و بہادری کے بیان میں

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد کہ: ایک بار مدینہ میں افواہ پھیلی کہ کافروں نے حملہ کر دیا، ابھی لوگ پتہ لگانے کے لیے نکل ہی رہے تھے جب تک حضور تنہا بالوطنہ کے بغیر زین کے گھوڑے پر سوار ہو کر اور تلوار لے کر نکل کھڑے ہوئے،

پورے مدینہ کا چکر لگا آئے اور آکر سب کو اطمینان دلایا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں
 یہ محض افواہ تھی۔ اس کے بعد اس روایت کے آخری ٹکڑے کے متعلق فرماتے ہیں کہ:
 ”حضور کی اس دن کی بہادری کے متعلق حضرت انسؓ فرماتے ہیں
 ’لقد وجدته مجرا‘

اس کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے

”میں نے حضورؐ کو بہادری میں سمندر کے مانند بے کنار پایا۔“ - (اللہ و لا الہ الاہو
 ہمارے سامنے مشکوٰۃ المصابیح کا کتب خانہ رشیدیہ کا نسخہ ہے اس میں دقت و جدت بھرا
 کے بالکل متصل بین السطور تشریحی نوٹ درج ہے:

ای واسع الجری وكان بطی الجری ۱۲۔ یعنی انتہائی تیز رفتار جبکہ (اس
 سے قبل) وہ بہت ہی سست رفتار تھا۔ اس کے علاوہ اس متفق علیہ روایت پر حاشیہ
 کلمہ کے تحت اسی صفحہ پر مرقاة کے حوالہ سے درج ذیل وضاحت درج ہے۔

کلمہ قولہ لقد وجدته مجرا ۱۰ الخ ای جوادا وسیع
 الجری قال النووی فیہ بیان ما اکرمہ اللہ تعالیٰ بہ من
 جلیل الصفات وفیہ معجزۃ انقلاب الفرس سرعیا بعد ان
 کان بطیاً۔ الخ (کتاب القن باب فی اخلاقہ و شمائلہ صلی اللہ علیہ وسلم۔)

(میں نے اس کو یعنی گھوڑے کو سمندر (کی مانند رواں) پایا الخ یعنی بہت ہی
 عمدہ اور (روانی میں سمندر کے مانند) انتہائی صبار رفتار امام نووی کہتے ہیں کہ اس
 حدیث کے اندر ان اعلیٰ اوصاف و خصوصیات کا بیان ہے جن سے اللہ
 تعالیٰ نے (بطور خاص) آپؐ کو نوازا تھا۔ اسی طرح اس کے اندر اس معجزے
 کا بیان ہے کہ کس طرح (حضرت ابو طلحہؓ کا) گھوڑا جس کی سست روی
 ضرب الثقل تھی (آپؐ کی برکت سے انتہائی تیز رفتار ہو گیا۔ الخ)

صفحہ ۱۲۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث

من ثناب شیبۃ فی سبیل اللہ کانت لہ نور ایوم القیامت

لفظ 'ابکم' کی مزید تشریح ہے۔ پھر مصنف نے خدا اس پر بھی غور کر لیا ہوتا کہ احتیاج (ع، وج) باب افعال سے لازم ہے متدی نہیں۔ یعنی حاجت خدا اور ضرورت خدا ہوتا۔ اسی کا اسم فاعل 'محتاج' ہے جس سے ایک مای بھی واقف ہے۔ اس میں پرچہ الاسلام ۲/۸۸ کا ہے اسی صغیر پرچے شرح نووی میں اس کی وضاحت درج ہے: (قوله فصمجتهم الجیش فاهلکهم واجتاحتهم) ای استأصلهم یعنی انھیں بالکل نیت و نابود کر دیا۔ کیا مصنف نے طے کر لیا ہے کہ شروع و حواشی سے بالکل آنکھیں بند کر کے صرف متن حدیث کو سامنے رکھیں گے۔ اسی حدیث کے اس سے پہلے کے کڑے 'فانطلقوا علیٰ مہلہم' کا ترجمہ کیا گیا ہے: 'اور راتوں رات اپنی سواریوں پر سوار ہو کر نکل گئے' جس سے شبہ ہوتا ہے کہ کہیں موصوف مہلہم کو راحۃتہم تو نہیں سمجھ گئے ہیں؟ مہلہم کا مطلب ہے وہ پورے سکون و المینان سے کسی خوف و گھبراہٹ کا شکار ہوئے بغیر نکل گئے، سواریوں پر سوار ہونے کا پابند بنانے کی کیا ضرورت تھی۔ آدمی پیدل چل کر بھی تو اپنے کو خطرے سے باہر نکال سکتا ہے؟ اس حدیث پر حوالہ مسلم ۲۸/۲ کا دیا گیا ہے۔ اس کے متن میں یہ لفظ 'مہلہم' م کے منہ کے ساتھ 'فرست' کے وزن پر ہے۔ 'مہلہم' م کے فتح کی بھی روایت ہے لیکن وہ مسلم کے متن میں نہیں مشکوٰۃ کی روایت میں یہی لفظ ہے۔ کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ۲۸/ جس کے معنی میں السطور یہ درج ہیں: 'بالہنیۃ والسکون' یعنی پورے سکون اور المینان خاطر سے۔

صفحہ ۱۲۲۔ حدیث پاک 'لغدوۃ فی سبیل اللہ اور وحتہ خیر من الدنیا وما فیہا' کا ترجمہ؟ اللہ کے راستے میں ایک صبح یا یک شام دنیا اور دنیا کی ساری چیزوں سے بہتر ہے، کیا گیا ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف غدوۃ اور وحتہ کو 'صبح' اور 'مساء' کے معنی میں نام سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ اسم نہیں اسم مصدر ہے۔ مشکوٰۃ المصابیح میں یہ متفق علیہ حدیث طبر ۲۹ کتاب الجہاد فصل اول میں ہے جس کے میں السطور ان دو خطوں کی ترتیب یہ تشریح درج ہے: غدوۃ ای ذہاب فی النصف الاول

کا ترجمہ کرتے ہیں، جس نے اپنی جو ملائی اللہ کی راہ میں گزاری وہ قیامت کے دن اس شخص کے لیے نور بنے گا، تعجب ہے کہ کس قدر آسانی سے بڑھاپے کو جوانی میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اگر دشائے کو ب کی تشدید کے ساتھ باب مفاعلۃ سے ماضی مطلق مان لیا جائے جبکہ آگے ضیئہ پر نگاہ رکھنی ضروری تھی، 'شاب' کا مادہ 'ش' باب نہیں، 'ش' باب کے ہیں جس کے معنی بڑھا ہوا عربی زبان کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے۔ 'شاب' شعیاد شئیئہ و شعیاء، ابیض شعرہ فہو اشیب و شاب وہی شاہدہ زمرہ کتابت کی غلطی سے 'لشاب' چھپ گیا ہے میکہ متن 'من شاب' ہے۔ اسی طرح حوالہ ترمذی ج ۲ صفحہ ۱۹ یہ بھی کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۹ کی ہے۔ (ابواب فضائل الجہاد، باب ما جاء من شاب شیبۃ فی سبیل اللہ) ہمارے پیش نظر ترمذی کا نسخہ مطبوعہ رشیدیہ ہے۔ اس میں 'من شاب' پر یہ حاشیہ درج ہے۔ ومعناه من مار من المدجلۃ حتی یلشیب طاقۃ من شعرہ قلنا ما لا یوصف من الشواب الخ (اس کا مطلب ہے کہ جس نے راہ خدا میں جہاد کو اپنا وظیفہ حیات بنایا یہاں تک کہ اس کے بالوں کا کوئی حصہ سفید ہو گیا تو (حق تعالیٰ کے ہاں) اس کے لیے وہ اجر و ثواب ہے جسے (لفظوں میں) نہیں بیان کیا جاسکتا) حیرت ہے کہ مصنف نے اس مختصر حاشیہ کو بھی دیکھنے کی زحمت نہ کی اور ترجمہ کر ڈالا۔

صفحہ ۷۰ مشہور حدیث نبویؐ 'انما مثلی ومثل ما یعتنی اللہ بہ الخ' کے کڑے 'فصبرہم الجیش فاھلکھم واجتاحتھم' کو موصوف نے 'وامتھم' لکھا ہے۔ یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے اس لیے کہ اس کا ترجمہ بھی یہی کیا گیا ہے: 'لہذا صبح سورے لشکر نے ان پر حملہ کر دیا، انھیں ہلاک کر دیا اور تمام بنا دیا' الخ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ وہ ارشاد گرامی ہے جو حدیث کے متبدیلوں کے بھی لوگ زبان ہوتا ہے۔ یہ احتجاج ہم مادہ ح، و ا ح سے باب افتعال کا ماضی مطلق نہیں جس کا اسم فاعل 'مقاتل' ہوتا ہے۔ بلکہ، و ا ح مادہ سے باب افتعال کا ماضی مطلق ہے۔ جس کے معنی جڑ پیڑ سے اکھاڑ دینے اور نیست و نابود کر دینے کے ہیں۔ یہ گویا حدیث پاک کے اس سے پہلے کے

من النهار ۱۲۔ سر وخت: ۱۱ ذہاب فی النصف الاخير من النهار
صفحہ ۵۰، ۵۱ پر سیاست میں غیر معمولی دیکھ بھلی کے عنوان کے تحت کام کو مشورہ
دیا گیا ہے کہ سیاسی مسائل میں بحث و تکرار اور ان میں دیکھ بھلی نہ لے کر یہ کام انھیں اپنے
سیاسی رجحانوں اور قائدین کے سپرد کر دینا چاہیے، لیکن یہ مشورہ صفحہ ۳۰، ۳۱ کے مضمون
'خوش خیالی کی دنیا میں ممکن رہنا' سے غیر ہم آہنگ ہے جس میں مسلمانوں کی تقریباً
سبھی جماعتوں کو ساقط الاعتبار قرار دیا گیا ہے۔ صفحہ ۸۱ پر مسلمانوں کا آپسی تعلق کے
ذیل میں حیات کہی گئی ہے وہ صفحہ ۳۴، مسلمان مسلمان کا دشمن کے تحت مختصراً آئی ہے۔
اگر تفصیل مقصود تھی تو تکرار سے بچنے کے لیے ۳۴ کے مضمون کو حذف کر دینا چاہیے
تھا۔ صفحہ ۱۰۵، مسلمانوں کا اصل مسئلہ کیا ہے، یہ مضمون بالکل زائد ہے اس لیے کہ صفحہ ۴۶
محاش کو اصل مسئلہ سمجھا، اس عنوان کے تحت اس کا مناسب ذکر ہو گیا ہے۔ اس کے
علاوہ اول الذکر مضمون پر فٹ نوٹ میں تفصیل کے طالبین کے لیے اپنی ایک دوسری
کتاب کے حوالے کے ساتھ یہ وضاحت کہ: یہ مضمون بھی اسی کتاب کے مختلف مقامات سے اخذ کیا
گیا ہے۔ کس قدر گراں گزرتا ہے۔ صفحہ ۱۲۳، شعور کا ترجمہ حیت نہیں ہے۔ صفحہ ۱۲ شعور میں ان
الجبین خرم، خرم چھپ گیا ہے۔ دوسرے مصرعہ: وتلك خديعة الطبع اللئيم کا ترجمہ
'حالا کہ یہ کینہ لوگوں کا اختیار ہے' درست نہیں ہے۔ حذیم کے معنی مکرو فریب کے ہیں۔
'مختیار کہاں سے آگیا' صحیح ترجمہ ہو گا۔ (حالا کہ یہ کینہ اور لیست طبیعت لوگوں
کا بالکل دھوکہ ہے) صفحہ ۴۸ پر حدیث شریف کے الفاظ 'نکفی الموننة'
میں موننة کے بجائے 'نکفی الموننة' چھپ گیا ہے۔
مناسب ہو گا کہ مصنف اس کتاب کی بقیہ کاپیاں روک کر اس پر پوری طرح
خاص طور پر آیات و احادیث کے ترجموں پر نظر ثانی کر کے اس کا دوسرا ایڈیشن
شائع کرائیں۔

(سلطان احمد اصلاحی)

”اسلام کا نظریہ جہاد دوسری تمام ابرائیوں سے مختلف ہے۔ مقصد اور نتائج ہر دو حیثیت سے اسلامی جہاد کسی قسم کے ذاتی مفاد یا عناد یا قومی و ملکی اختلافات کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا واحد مقصد مخلوق خدا کو طاعنوں کی طاقتوں کے نیچے سے آزاد کر کے اجتماعی عدل اور امن قائم کرنا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی تمام کوششیں صرف اسی ایک مقدس مقصد کیلئے تھیں۔“ اسی حقیقت کو ڈاکٹر سرفہ اقبال (ریڈر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) نے اپنے تحقیقی مقالہ

عہدِ نبوی کے غزوات و سیاریا [امن اور عدل اجتماعی کے قیام میں ایک مؤثر عامل]

میں ثابت کیا ہے۔

اندازِ علمی _____ موادِ تحقیقانہ _____ اعتراضات کا مسکت جواب
اسلام کے موقف کی بے لاگ ترجمانی جس کے مطالعے سے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے۔
سائز: ۳۶ × ۲۳ قیمت: ۲۰ روپے

۱۶
میلنے کا پتہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پانی والی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۱

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ جو ایک زبردست سوسائٹی کے تحت قائم ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام پر علمی، فکری، صحیح پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و معنویت، اخلاق، قانون سیاست، معیشت، اہل مذاہب، زبردست تحقیقی نظر سے فراہم کیا جائے اس کے لئے ادارہ کے سامنے تعصیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے جس خاص پہلوؤں کے تحت کام کیا جا رہا ہے:

پیشے نظر منصوبے:

- ۱۔ علمی، تحقیقی ترجمہ اسلامی و غیر اسلامی کتب کی
- ۲۔ سیاست، سوشل پرائیکٹ، جین اور بیسویں سال
- ۳۔ قانونی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک
- ۴۔ دور انگریزی سرحدی، اور قانونی، عربی اور اسلامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی
- ۵۔ دینی مدرسوں کا انجمن اور لیبیریوں سے فارغ شدہ باکو تصنیف و تالیف کی تربیت
- ۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتبوں کی اشاعت
- ۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا احیاء

ادارہ کے کارکنے

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کے مختلف علمی حلقوں اور اس کام کو گراں قدر قوتوں حاصل ہے۔

نعاذت کے شکلیے

ادارہ بہت طے قاصد کثرت و جم میں اپنے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اس وقت حاصل نہیں ہیں۔ اس لئے کہ تشکیل دینے والے شکلیے میں وہ کم سے کم پائے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے شہر جاناہین اور بڑے شہر کی تعلیمی لئے مولانا محمد انور، صدامی کے صدر میں اور اس جملہ کے مدیر مولانا سید عبداللہ الدین مری اس کے سرکاری میں بڑے ائمہ و کتبہ و کتبہ کے ساتھ مل کر کیا جاسکتا ہے۔

- ★ معاونین تاحیات: - 2500 روپے ہندوستان سے ہر دفی ملکوں 500 ڈالر اس کے سوا ہی رقم
 - ★★ معاونین مری: - 1000 روپے ہندوستان کیلئے اور ہر دفی ملکوں 200 ڈالر اس کے سوا ہی رقم
 - ★★★ معاونین رسالہ: - 250 روپے ہندوستان کیلئے اور ہر دفی ملکوں سے 50 ڈالر اس کے سوا ہی رقم
- اس کے علاوہ جو عزت مند اس کا خیر خواہ ہو کر اپنی قوم و ملک اور ان کا شکر بڑا کر ان کے لئے ہر قسم کے نواہت ہے۔
- پتہ: منیجر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پانی والی کوٹھی، حدودہ یورورڈ، علی گڑھ 202001

۱۶۱۱/۵۴

اداره تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کاترجمان

تہذیب اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

”اسلام کا نظریہ جہاد دوسری تمام لڑائیوں سے مختلف ہے۔ مقصد اور نتائج ہر دو حیثیت سے
اسلامی جہاد کسی قسم کے ذاتی مفاد یا اعتماد یا قومی و ملکی مقاصد کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا واحد
مقصد مخلوق خدا کو طاعتوں کے نیچے آزاد کرانے کے اجتماعی عدل اور امن قائم کرنا ہے
اور حضور علیہ السلام اور صحابہ کرام کی شہادت کو بحال رکھنا۔ صرف اسی ایک مقصد کیلئے تھیں۔“
اسی حقیقت کو ڈاکٹر صفحہ ۱۰۱ (ریڈر شعبہ دینیات، یونیورسٹی، علی گڑھ) نے اپنے

عہدِ نبوی کے غزوات و فتوحات [امن اور عدل اجتماعی کے
قیام میں ایک مؤثر عامل]

اندازِ علمی ————— موادِ تحقیقہ میں ثابت کیا ہے۔
اعتراضات کا مسکت جواب
اسلام کے موقف کی بے لاگ ترجمانی جس کے مطالعے سے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے۔
سائز: ۳۶ × ۲۳
قیمت: ۲۰ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی پبلیکیشنز، دو درہ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۱

ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی کاسہ ماحی ترجمان

حقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ————— دسمبر ۱۹۸۲ء



مدیر
سیک جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ - ۲۰۲۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۷۷

جلد ۲

محرم - ربیع الاول ۱۴۰۵ھ

اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۴ء

سکھام زرقعاون

۲۰ روپے	ہندوستان سے
۵۰ روپے	پاکستان سے
۱۵ ڈالر	دیگر ممالک سے

۵ روپے فی پرچہ

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس ہٹی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حروف آغاز

- ۵ اڑکی۔ سسرال میں سید جلال الدین عمری

تحقیق و تنقید

- ۹ ہندوستان میں عربی سیرنگاری
ڈاکٹر محمد حسین ظہر صدیقی آغاز و ارتقاء
- ۲۲ تصوف اٹھارویں صدی میں
۲۴ حافظ کی شاعری (اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ) جناب سید عبد الباری
ڈاکٹر کبیر احمد جالبی

بمش و نظر

- ۵۸ تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب جناب عبید اللہ فہد فلاحی
(انکار فرامی کا مطالعہ)
- ۸۳ تعداد از و اج (بعض قرآنیات کا جائزہ) سید جلال الدین عمری

ترجمہ و تلخیص

- ۹۵ اسلامی تنظیمیں اور تشدد ڈاکٹر محمد رضا محرم
مترجم ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی

تعارف و تبصرہ

- ۱۱۳ وحدت امت جناب سلطان احمد اصلانی
- ۱۱۴ فہرست مضامین حقیقات اسلامیہ

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد السین منظر صدیقی

ریڈٹر شعبہ اسلامیات، مسلح یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۔ جناب سید عبدالباری (شبنم سجانی)

صدر شعبہ اردو جی، ایس پی، جی کالج (اودھ یونیورسٹی) سلطانپور۔ یوپی
ادارہ ادب اسلامی ہند کی ممتاز شخصیت شاعری میں شبنم سجانی قلم لکھ کر رہے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جالسی

ریڈٹر شعبہ اسلامیات، مسلح یونیورسٹی، علی گڑھ

۴۔ جناب عبید اللہ فہد فلاحی

جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ کے فارغ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے گریجویٹ کبھی
عربی کتابوں کے مترجم۔ آج کل مولانا فراہی کے افکار پر کام کر رہے ہیں۔

۵۔ ڈاکٹر محمد رضا محرم

استاذ انجینئرنگ کالج۔ جامعہ ازہر مصر

۶۔ جناب سلطان احمد صاحب سلامی

رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری

سکرٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۱۷۔ اس شمارہ کے تحت اپنے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری نزم میں نئے شریک ہونے
والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرف آغاز

لڑکی۔ سسرال میں

سید جلال الدین عمری

آج جدھر دیکھتے ہمارے ملک میں لڑکیوں پر سسرال والوں کی زیادتی کا ذکر عام ہے۔ کبھی جہیز کے نہ لانے یا کم لانے پر اسے مارا پیٹا جاتا ہے کبھی اسے بد اخلاق اور زبان دراز بتایا جاتا ہے کبھی کہا جاتا ہے وہ آرام طلب اور کام چور ہے کبھی اسے اس لیے پریشان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر سلیقہ اور تہذیب نہیں ہے کبھی شکل و صورت کی خرابی اور تعلیم کی کمی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ عام حالات میں عورت اسے زندگی کا لازمی مرحلہ سمجھ کر خاموشی سے برداشت کرتی رہتی ہے لیکن اگر وہ اپنے دفاع کی کوشش کرے اور حرف شکایت زبان پر لائے تو اس کے خلاف سخت سے سخت اقدامات ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں یہ تو ایک عام بات ہے کہ ساز و سامان اور زیورات کے ساتھ فرار ہونے کا الزام لگا کر اسے گھر سے نکال دیا جاتا ہے کبھی کبھی تو بے دردی سے اس کی جان لینے کے بعد یہ اعلان ہو جاتا ہے کہ باورچی خانہ میں جل کر مر گئی یا بجلی کے جھٹکے کا شکار ہو گئی یا پھت سے گر پڑی۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ ان اعلانات میں کوئی صداقت نہیں ہوتی یہ ایک سنگین جرم پر پردہ ڈالنے کی ناپسندیدہ کوشش ہے۔ حالات زیادہ خراب ہوتے ہیں تو بے چاری خود بھی تنگ کر خود کشی و خود سوزی کر بیٹھتی ہے۔ شاید اس سے پہلے بھی یہ سب کچھ ہوتا تھا لیکن اس کا ذکر ایک چھوٹے سے دائرے میں جو کر رہ جاتا لیکن موجودہ ذرائع ابلاغ کی وجہ سے اس کا چرچا عام ہونے لگا ہے۔ ان ذرائع سے جو تھوڑی بہت اطلاعات مل پاتی ہیں ان سے پورے ملک کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اصل یہ مسئلہ غیر مسلم سماج کا ہے اس پر اس کے مفکرین اور مصلحین کو سنجیدگی سے سوچنا چاہیئے اس کا اثر مسلمانوں پر بھی ہے مسلمانوں میں بھی ساس بہو کے جھگڑے حرب المثل بن چکے

ہیں۔ طرح طرح سے عورت کو سسرال میں پریشان کیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں چند باتوں کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ کہ ہمیں لڑکی کے بارے میں سوچتے وقت لڑکے کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔ اس سے بہت سی الجھنیں دور ہو سکتی ہیں لڑکے اور لڑکی کا اپنی سسرال سے تعلق بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس میں براہ راست وہ کشش نہیں ہوتی جو خونی رشتوں میں ہوتی ہے ایک اجنبی لڑکی کو لڑکے کے رشتہ داروں سے اتنی ہی محبت ہو سکتی ہے جتنی کہ خود لڑکے کو اپنے سسرال والوں سے ہوتی ہے لڑکا اپنی بیوی کی وجہ سے سسرال سے محبت کرتا ہے۔ اسی طرح لڑکی کا تعلق سسرال سے محض اپنے شوہر کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں بیچ سے ہٹ جائیں تو تعلق کی کوئی مضبوط بنیاد باقی نہ رہے گی اور ایک طرح کی اجنبیت حاصل ہو جائے گی۔ اس لیے اگر دونوں طرف کے خاندان والوں کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے کہ انھیں ہوا و داماد کی بالواسطہ محبت ملی ہے تو بے جا توقعات قائم نہیں ہوں گی اور شکوہ شکایت کا موقع نہیں ملے گا۔

(۲) اس حقیقت کو ماننا چاہیے کہ شادی کے بعد لڑکے کی زندگی میں ایک نئی شخصیت داخل ہو گئی ہے وہ اس کی رفیقہٴ حیات اور مسافر ہے۔ ان دونوں کو مل جل کر اپنی زندگی کا نصف بنانا اور اس پر عمل کرنا ہے۔ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر غیر معمولی الفت و محبت رکھ دی ہے۔ اسی محبت کی وجہ سے وہ زندگی بھر ایک دوسرے کا جی جان سے تعاون کرتے ہیں اور حالات کے سرد گرم کو بخوشی برداشت کرتے ہیں، اس محبت سے لڑکی کے والدین کو تو مسرت ہوتی ہے وہ خوش ہوتے ہیں کہ لڑکی اپنے شوہر کی محبت سے شادماں و شاد کام ہے لیکن لڑکے کے والدین خاص طور پر اس کی ماں پر اس کا دوسرا رد عمل ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اب لڑکے کے دل میں صرف ان کی محبت نہیں رہی بلکہ اس بپائی بیوی کی محبت چھاتی چلی جا رہی ہے وہ جب دیکھتے ہیں کہ لڑکا اپنی بیوی کو چاہ رہا ہے اور اس سے غیر معمولی محبت کر رہا ہے تو خود لڑکے سے بدظن ہونے لگتے ہیں اور اس کی بیوی کو حریف سمجھ جاتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ شادی کے بعد بھی لڑکے کی محبت صرف ان کے لیے مخصوص ہو کر رہے اور بیوی سے

اس کا تعلق محض رسمی ہو، یہ بالکل غیر فطری بات ہے۔ اس کی توقع ہرگز نہ رکھنی چاہیے۔
(۳۶) شادی کے بعد لڑکے اور لڑکی پر جنسی جذبات کا شدید غلبہ ہوتا ہے وہ اس کی بار بار تسکین چاہتے ہیں۔ یہ ان کی جوانی کا فطری تقاضا ہے لیکن بعض اوقات گھر کے بڑے بزرگوں کا رویہ ایسا ہوتا ہے جیسے یہ کوئی غلط اور ناپسندیدہ تعلق ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے یہ ایک جائز اور پسندیدہ تعلق ہے اس سے انسان کو ذہنی اور جسمانی سکون ملتا ہے اور یہ میلاں بیوی کے درمیان محبت کے پیدا ہونے اور بڑھنے کا ایک فطری ذریعہ ہے شریعت کے نزدیک اس تعلق پر انسان اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس میں بے اعتدالی ضرور رہا ہے۔ اس کی اصلاح کے لیے مناسب طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں اس پر ناگواری کا اظہار یا قدغن لگانے کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ اس سے لڑکے اور لڑکی دونوں ہی پر کوئی اچھا اثر نہیں پڑتا۔ جنسی تعلق میں جب انھیں اتنی آزادی نہیں ملتی جتنی کہ انھیں فطری طور پر ملنی چاہیے تو ان کے اندر مہرمانہ ذہنیت پیدا ہونے لگتی ہے اور وہ ایک طرح کے ذہنی تناؤ اور کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس معاملہ میں گھر کے بڑے بزرگ بالعموم اپنا دور شباب بھول جاتے ہیں کہ انھیں اپنے بزرگوں کے اس طرح کے رویہ سے کتنی تکلیف پہنچتی تھی اور وہ کس طرح اسے اپنی حق تلفی اور ایک طرح کی زیادتی سمجھتے تھے۔ کبھی کبھی یہ زیادتی بھی ہوتی ہے کہ جنسی تعلق میں بے اعتدالی کا اصل مجرم لڑکی کو سمجھا جاتا ہے جیسے لڑکا بہت محصوم سرشت ہے حالانکہ یہ سب نادانی کی باتیں ہیں اس سے لڑکی کے دل میں سسرال والوں کی محبت کیا پیدا ہوگی نفرت اور بیزاری بڑھے گی۔

(۴) اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض اوقات لڑکی میں بھی کمزوریاں ہوتی ہیں کبھی اس میں خاندانی غرور ہوتا ہے کبھی اسے اپنی حیثیت پر ناز ہوتا ہے، کبھی وہ تیز مزاج اور جھگڑالو ہوتی ہے کبھی اس کے اندر اطاعت اور وفا شعار کی جذبے کی کمی ہوتی ہے۔ اس کی ان کمزوریوں کو اس کے والدین تو برداشت کرتے رہتے ہیں بلکہ بسا اوقات اپنی محبت کی وجہ سے ان کمزوریوں کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے لیکن مختلف نفسیاتی عوامل کی بنا پر سسرال سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ ان کے اندر محبت کے وہ جذبات نہیں ہوتے جو لڑکی کے

والدین میں ہوتے ہیں اس لیے اس کی غلطیوں کو نظر انداز کر کے اس کے ساتھ حسن سلوک کرنا ان کے لیے مشکل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ سسرال میں اس کے ساتھ جو سلوک ہوتا ہے اس کے لیے بھی کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ ایک لڑکی جو کم عمر اور ناتجربہ کار ہوتی ہے اسے اچانک ایک نئے ماحول سے سابقہ پیش آتا ہے اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس ماحول سے پوری طرح واقف بھی ہو جائے گی اور خود کو اس سے ہم آہنگ بھی کر لے گی۔ یہ توقع بے جا ہے ہر خاندان کے بلکہ ہر فرد کے معمولات اور طور طریقے الگ ہوتے ہیں۔ کھانے، پہننے اور پہننے اور پھٹنے کا ذوق جدا ہوتا ہے لڑکی کو سسرال کے ذوق اور مزاج کو سمجھنے، اپنے مذاق کو چھوڑ کر ان کے مذاق کو اختیار کرنے یا اپنے مذاق سے انھیں قریب کرنے میں وقت لگے گا۔ اس کی عمر کتنی کی جاتی ہے۔ اگر اسے محبت سے سمجھایا جائے اور جلد بازی نہ کی جائے تو اصلاح ہو سکتی ہے لیکن اس کی چھوٹی چھوٹی باتوں پر جس طرح گرفت ہوتی اور خوردہ گیری کی جاتی ہے۔ اس سے اصلاح کے امکانات کم سے کم ہونے لگتے ہیں اس میں اس بات کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ آنے والی لڑکی میں بھی کچھ خوبیاں ہو سکتی ہیں ان سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

محبت سے محبت اور نفرت سے نفرت پیدا ہوتی ہے اگر آنے والی لڑکی کو محبت ملے تو اس کے دل میں بھی محبت ابھرے گی۔ انسان محبت کا بھوکا ہوتا ہے لڑکی جب دیکھے گی کہ سسرال والے اسے چاہ رہے ہیں اور اس کے وجود سے خوش ہیں تو وہ دیوانہ وارانہ سے محبت کرے گی۔ اس کے برخلاف جب وہ دیکھتی ہے کہ وہ گھر کی مالک بن کر نہیں آئی ہے شریک حیات بھی شاید نہیں ہے محض بھوٹہ قسم کی ایک خادمہ ہے تو اس کے اندر منفی رد عمل ابھرتا ہے۔ یا تو وہ بزرگوں کی بلاؤں کی بھرپور قبول کر لیتی ہے اور اس کی جو حیثیت متعین کی جائے اسے چارہ چار تسلیم کر کے زندگی کے دن کاٹنے لگتی ہے یا اس کے اندر بغاوت کے جذبات ابھرتے ہیں اور گھر محاذ جنگ میں تبدیل ہو جاتا۔

آج بھی مسلم معاشرے میں ایسے خاندان بکثرت موجود ہیں جہاں ان باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اس سے ساس بھو کے جھگڑے کم ہوتے ہیں اور خوش گوار زندگی گزرتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود عام طور پر درد و نون طرف حجاب زندگی بھر باقی رہتا ہے بھول لڑکی نہیں بن پاتی اور ساس ماں نہیں ہوتی۔ اسلام نے اس کا حل یہ بتا دیا ہے کہ کوئی لڑکی سسرال میں رہنا نہ چاہے تو اس کا خاوند اسے الگ رکھے۔ یہ اس قدر معقول حل ہے کہ اگر اس پر عمل ہو تو مسلمان خاندان جھگڑوں سے پاک ہو سکتے ہیں اور ان کی خانگی زندگی دوسروں کے لیے بھی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس پر ہم آئندہ کبھی تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔ ●●



ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز و ارتقاء

ڈاکٹر محمد الین منظر صدیقی

یہ ایک بدیہی اور مسلم حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابر کا عالم انسانی کی وہ واحد شخصیت ہے جس کی سیرت سب سے زیادہ لکھی گئی ہے۔ عہد نبوی اور اس کے متصلاً بعد خلافتِ راشدہ میں سیرت نبوی کی جس روایت بے بہا کا تقریری طور سے آغاز ہوا تھا وہ اسلامی خلافت کے دوسرے ادوار میں تقریری اور تحریری دونوں انداز سے نہ صرف جاری رہی بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں عقیدت کی فراوانی، محبت کی گہرائی، جستجو کی تڑپ اور تحقیق کی وسعت شامل ہوتی گئی اور سیرت نبوی ایک مستقل علم کا قالب اختیار کر گئی۔ پھر اسلامی فتوحات نے، جو عسکری بھی تھیں اور دینی اور تہذیبی بھی، ہر مفتوحہ مسلم ملک و علاقہ کے لوگوں کے دلوں میں محبت و عقیدتِ رسول کی وہ لو لگاٹی کر وہ ان کی دھڑکن بن گئی۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم اب صرف ایک خطہ یا قوم کے فرد اور رسول نہیں تھے بلکہ وہ عراق و ایران، افغان و ہند، ترکستان و چین، شام و فلسطین، مصر و افریقہ، اندلس و فرانس غرض کہ ساری اسلامی دنیا کے معظم ترین و محبوب ترین شخص اور سب کے رسول تھے۔ انسانی تہذیب نے جوں جوں ترقی کی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقبولیت و محبوبیت میں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ غیر مسلموں نے بھی جن میں یہود و نصاریٰ مشرک و کافر، لادین حمیہ و لاد مذہب بھی شامل ہیں آپ کی عظمت و جلالت کا اعتراف کیا۔ اور پوری مہذب و مسلم

دنیا نے متعدد زبانوں اور مختلف لہجوں میں آپ کی سیرت طیبہ لکھی یا اس کے کچھ پہلو اجاگر کیے۔ یہ اعجازِ سیرتِ نبویؐ کی علامت ہے مگر اس سے پہلے کی زیادہ آپ کی عالمگیر رسالت کا ایک گونہ اعتراف بھی ہے۔

برصغیر پاک و مہند ملت اسلامی کا ایک اہم ترین حصہ دھرم پورہ رہا ہے اور یہاں کے مسلمانوں کو خاص طور سے اپنے محبوب و مکرم رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ کم عقیدت و محبت نہیں رہی۔ چنانچہ اسلام کی آمد کے کچھ مدت کے بعد ہی سے اسلامیانِ مہند نے سیرتِ نبویؐ میں دل چسپی لینی شروع کی اور ایک صدی کے بعد ہی ان کو یہ اعزاز و اکرام حاصل ہوا کہ ان کے بعض ممتاز افراد عالم اسلام کے دل — مدینہ منورہ — میں بیٹھ کر باشندگانِ شہرِ رسول کو سیرتِ نبویؐ کا درس دینے لگے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی امامتِ فن کا اعتراف عالم اسلام کے مقتدر علمائے برطانیہ نے برطانیہ کا اندرون ملک سیرتِ نبویؐ سے دل چسپی چند در چند ہوتی چلی گئی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ وہ ہر خطہ اور علاقہ اور زبان میں پروان چڑھتی گئی۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے مختلف زبانوں میں سیرتِ نبویؐ پر تقریری، درسی اور تحریری کام کیا اور آج تک اس مقدس موضوع پر ہزار ہا ایضاً صرف ہمارے ملک میں لکھی جا چکی ہیں۔ اس مختصر مضمون میں صرف عربی زبان میں مہندی مسلمانوں کی کارگزاریوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

ابھی تک ہماری تحقیقات پہلی اسلامی صدی / ساتویں صدی عیسوی میں برصغیر میں لکھی جانے والی کسی کتابِ سیرت کا سراغ نہیں لگا سکی ہیں۔ البتہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی سے جو ثبوت ملتے ہیں وہ فنِ سیرت کی خاکِ مہند میں خاندانِ آغا کے شاہد ہیں۔ ابو معشر نجیح بن عبدالرحمن سندھی (م ۳۸۸ھ) ہمارے موجودہ علم کے مطابق پہلے مہندوستانی تھے جنھوں نے دوسرے اسلامی دیار و امصار کے علاوہ شہرِ بنی مدینہ اور شہرِ خلافت بغداد میں بھی درسِ سیرت دئے تھے اور مغازی نبویؐ پر ایک کتاب بھی تصنیف کی تھی۔ اس کے بعد کئی صدیوں تک ہم کو اس فن میں کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ قیاس کہتا ہے کہ جو شمع ابو معشر سندھی نے روشن کی تھی اس سے اوپر چراغ بھی روشن ہوئے۔

ہوں گے۔ لیکن تاریخی شہادتوں سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ دراصل کئی صدیوں تک اسلام اور اسلامی تہذیب برصغیر کے شمالی مغربی علاقے سندھ اور شمالی پنجاب کی مختصر پٹی تک محدود رہی اور دوسری طرف وہ مغربی ساحلی پٹی کے چند کٹڑوں تک۔ اور ان دونوں کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ سندھ پر عربوں کے آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبضہ کے بعد اگرچہ مسلمانوں کا مسلسل تسلط کسی نہ کسی طرح کسی نہ کسی علاقہ پر برقرار رہا تاہم وہاں سیاسی افراتفری اور حکومتی اٹھل پٹھل اتنی سخت تھی کہ اس میں تہذیب کی کرینیں جھلما کر رہ گئیں۔ دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں غزنوی سلطنت نے مسلم سیاسی استحکام کی سبیل لکائی مگر جلد ہی وہ ختم ہو گئی اور علائقہ ہر ہویں صدی عیسوی کے آغاز تک خاک و ہند پر اسلامی تہذیب کو جننے کا موقع نہیں ملا۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر علمی ترقی ممکن نہ تھی۔

تیرھویں صدی عیسوی میں جب قلبِ ہندوستان میں دہلی سلطنت کا قیام ہوا تو اسلامی تہذیب عربی جلے کے بجائے ایرانی لباس میں جلوہ گرہوئی۔ البری تریکوں اور ان کے خلیفے، غلق، سید اور لودی جانشینوں اور پھر مغل سلطنت کے زمانے میں فارسی زبان و تہذیب کو عروج ملا اور اس کے نتیجے میں عربی ثانوی بن کر رہ گئی، اگرچہ وہ ابھی تک مقدس اور علمی زبان سمجھی جاتی تھی۔ لیکن اس کی وہ فعالیت اور ہمہ گیری اس برصغیر میں ظاہر نہ ہو سکی جو ابتدائی صدیوں کے عالم اسلام یا عالم عرب میں ظاہر و کارگر ہو چکی تھی۔ اس صورت میں ہندوستان میں سیرت نبوی کا ارتقارک جانا فطری تھا کیونکہ عربی زبان کے ساتھ عربی علوم بھی زدیں آگئے تھے۔ اگرچہ ہندی مسلمانوں کی سیرت سے دل چسپی کسی نہ کسی قدر باقی رہی اور اسی سبب سے منہاج سراج جوزجانی کی طبقاتِ ناصری اور ضیاء الدین برنی کے صحیفہٴ نعتِ محمدی میں ہم کو اس کے مظاہر نظر آتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ سیرت نبوی پر اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنی کہ دی جانی چاہیے تھی۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے منہاج و نصابِ تعلیم میں خاص طور سے اور عرب و اسلامی دنیا میں عام طور سے تاریخ کبھی بھی ایک درسی موضوع نہیں رہی۔ سیرت نبوی

بنیادی طور سے تاریخ سے جوڑ دی گئی تھی۔ لیکن چونکہ سیرت نبوی کی حدیث و سنت سے وابستگی کے سبب اس کی ایک دینی حیثیت اور مذہبی اہمیت بھی تھی اس لیے اس کا مطالعہ کیا اور درس دیا جاتا رہا۔ اور انفرادی طور پر اس پر تحریری کام بھی کیا جاتا رہا یہی اسباب و عوامل تھے جنہوں نے ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے موضوع پر تحریری کاموں کی پیش رفت پر قدغن لگا دی تھی۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی کا دائرہ محض غنیہ و مدحیہ قصائد تک محدود ہو گیا۔ اور اس کی بھی مثالیں بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ شیخ رکن الدین کاشانی (م آٹھویں صدی ہجری) کی شمائل الاقواء کے تیسرے باب میں نبوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں۔ قاضی عبدالمقتدر کندی (م ۷۹۱ھ) کا ایک طویل مدحیہ لامیہ قصیدہ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم نے نقل کیا ہے جس میں انجائش شعر ہیں۔ کم و بیش یہی صورت حال نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں بھی نظر آتی ہے۔ اس دور میں ہم کو شیخ احمد بن محمد تھانیسری (م ۸۲۰ھ) کے ایک طویل قصیدہ دائیہ کے اکتالیس اشعار، قاضی احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۴۸ھ) کے قصیدہ بردہ کی عربی شرح اور شیخ محمد بن یوسف دہلوی (م ۸۵۵ھ درگلرگر) کے سیرت نبوی پر ایک مختصر رسالے کے حوالوں کے سوا اور کچھ نہیں معلوم ہو سکا۔ ان حوالوں سے بہر حال سیرت نبوی کے تحریری اور سنجیدہ کام میں گزشتہ صدی کے مقابلے میں زیادہ پیش رفت نظر آتی ہے اور ان سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ یہ دونوں صدیاں اس پہلو سے بالکل ہی سنجیدہ تھیں۔ زیادہ تحقیق و جستجو سے اور کاموں کا سراغ مل سکتا ہے۔ لیکن یہ بہر حال ایک حقیقت ہے کہ ان پہلی تین صدیوں میں مسلم فضلاء اور اہل علم کی توجہ علوم اسلامی کی زیادہ علمی اور مروجہ شاخوں پر مبذول و مرکوز رہی۔ علماء و اہل سیاست کو زیادہ دل چسپی فقہ اور اس کے متعلقہ علوم سے تھی کہ ان کے پیش نظر منہد میں اسلامی ریاست اور تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنا تھا۔ تصوف و فیائے کرام کو بیشتر معاملات تصوف و سلوک سے رغبت تھی کہ ان کے نزدیک معاصر سیاست دین با

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری

سے جدا ہو چکی تھی۔ اور تیسرا مسلم طبقہ دانشوراں فلسفہ و منطق کی تھیوں میں الجھا ہوا تھا قرآن کریم، حدیث و سنت اور سیرت و تاریخ سے ان کو دل چسپی بہت کم تھی۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں دہلی سلطنت کا شیرازہ بکھرا تو امراء و ملوک کی بن آئی اور انھوں نے برصغیر کے مختلف علاقوں میں اپنی خود مختار سلطنتیں قائم کر لیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس سیاسی افراتفری اور طوائف الملوک کے دور میں علماء و شیوخ و بھی اپنے اپنے پسندیدہ مشاغل سے کچھ فرصت مل گئی تھی شاید اس لیے کہ ان میں حریدار تھا و یا موثقافیوں کی بہت زیادہ گنجائش بھی نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اس دور میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ وقیع اور گونا گوں کام نظر آتا ہے۔ شیخ زین الدین علی ملا باری (م ۹۲۸ھ) نے قصص الانبیاء پر ایک کتاب تصنیف کرنے کے علاوہ سیرت نبوی پر ایک مکمل کتاب لکھی تھی۔ گجرات کے ایک عرب نژاد عالم شیخ محمد بن عمر بحر حق حصری (۸۶۹ - ۹۳۰ھ) نے اپنے مری سلطان مظفر بن محمود بگڑھ کے لیے سیرت نبوی پر ایک عمدہ کتاب تبصرۃ المحضۃ الشاہیہ الاحمدیہ بسیدۃ الحضرة النبویۃ الاحمدیۃ کے دل چسپ عنوان سے لکھی تھی۔ اچھ میں پیدا ہونے والے اور سلطان سکند لودی کے دربار سے وابستہ شیخ عبدالوہاب بخاری (م ۹۳۲ھ) نے شام کی ترمذی پر ایک رسالہ کے ساتھ عربی میں مدحیہ قصیدے بھی ملے تھے۔ اگرچہ مولانا غیاث الدین ہروی (م ۹۴۴ھ) نے اپنے والد ماجد سہام الدین ہروی کی کتاب روضۃ الصفا کی تلخیص حبیب السیر فی اخبار افراد البشر کے نام سے فارسی میں کی تھی تاہم انھوں نے سیرت نبوی کا ذکر جلد اول میں کیا ہے جس سے ہماری معلومات میں ایسی کے سیاق و سباق میں اضافہ ہوتا ہے۔ شیخ عبدالعزیز دہلوی (م ۹۵۷ھ) نے شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ) کی کتاب الحقیقۃ المجدیۃ کی شرح لکھی تھی جو غالباً سیرت کے مواد پر بھی مشتمل تھی۔ دسویں صدی ہجری کے ضمن میں یہ واقعہ دل چسپی سے خالی نہ ہو گا کہ مولانا عبداللہ العبدی الہی نے جو ابتدائے حیات میں پنجاب کے ضلع سامانہ کے نو مسلم تھے اپنے فارسی کے استاذ سے سیرت نبوی کے کچھ حصے سن کر اسلام قبول یا تھا۔ سیرت نبوی کی یہی ہم گیر نئی اور کارفرما تھی جس نے دلوں کو مسخر اور دماغوں کو

متاثر کیا تھا اور اسی کا جلوہ ہم ملا عبد البنی (م ۹۹۱ھ) کے سیرت پر دو سالوں میں بھی دیکھتے ہیں۔ گجرات کے ایک اور عرب نثر اد عالم شیخ بن عبد اللہ حضرمی (م ۹۹۷ھ) نے معراج نبوی پر ایک رسالہ لکھا تھا جبکہ شیخ مصلح الدین لاری (م ۹۷۶ھ) نے شامل ترمذی کی ایک بسیط شرح لکھی تھی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں یہ ذکر کر دیا جائے کہ گجرات کے شیخ محمد ابن احمد فاکہی (۹۱۳ - ۹۹۲ھ) نے ابن سید الناس کی سیرت کی مشہور و عظیم کتاب کی تجویس نور العیون پوری حفظ کر لی تھی۔ اور غالباً وہ اس سے درس و خط میں کام لیتے تھے۔ دسویں صدی ہجری کے اس مختصر حائزے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ عربی میں سیرت نبوی پر کام کرنے کے لیے گجرات کی فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عرب آبادی کے سبب نیز عرب دنیا سے مسلسل رابطہ کی وجہ سے فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عربی زبان و ادب کا دوسرے علاقوں کے بہ نسبت زیادہ چلن تھا۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی سے علماء و فضلاء کی دلچسپی اور نہ زیادہ نظر آتی ہے اور اس کا علمی مظاہر گونا گوں کاموں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ شیخ مبارک ناگوری (۹۱۱ - ۱۰۰۱ھ) روزانہ قصیدہ بردہ پڑھا کرتے تھے اور اس سے از حد لطف اندوز ہوتے تھے۔ شیخ طاہر بن یوسف سندی (م ۱۰۸۷ھ) نے جو برہان پور میں جا بے تھے قسطلانی کی المواہب اللدنیہ کا ایک عمدہ انتخاب تیار کیا تھا۔ جبکہ شیخ یعقوب بن حسن کشمیری (۹۰۸ھ تا ۱۰۱۷ھ) نے مغازی النبوة پر ایک کتاب لکھی تھی یا اس کی شرح تیار کی تھی۔ لاہور کے شیخ منور بن عبد الحمید (م ۱۰۸۷ھ) نے قصیدہ بردہ کی ایک شرح لکھی تھی اس دور کے سیرت نبوی کے دو اہم ترین عالم تھے شیخ محمد بن فضل اللہ برہانپور (م ۱۰۲۹ھ) جنہوں نے کم از کم سیرت کے مختلف پہلوؤں پر پانچ کتابیں لکھی تھیں ان میں سے دو کا تعلق شفاعت نبوی سے تھا جبکہ فقیرہ دو قاضی بھیاض کی شفا و ترمذی کی شامل کی تجویس تھیں۔ ان کے علاوہ انہوں نے ایک آزاد رسالہ معراج نبوی پر تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی علمی تفصیلت کا سہرا شیخ عبد القادر بن شیخ عبد اللہ حضرمی

گجراتی (۹۷۸ھ تا ۱۲۸۰ھ) کے سرے جنہوں نے سیرت نبوی کے موضوع پر متعدد طبعزاد تخلیقی اور تحقیقی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ انہوں نے اپنی پہلی کتاب الحمد للہ الخضرۃ فی سیرۃ النبی واصحابہ العشرۃ بیس سال سے کم عمر میں لکھی تھی۔ اس طرح اس کا سن تالیف ۹۹۸ھ یعنی دسویں صدی کا آخر ٹھہرتا ہے۔ اسی تصنیف کے انداز پر انہوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب اتحاف الحضرة العزیزہ لعیون السیرۃ الوجیزۃ تحریر کی تھی۔ ڈاکٹر زبیر احمد نے ان دونوں کتابوں کو خلط ملط کر دیا ہے اور موخر الذکر کی جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ دراصل ان کی کتاب اول کی ہیں۔ شیخ موصوف نے ایک اور کتاب میلاد نبوی کے بارے میں المنتخب المصطفیٰ فی اخبار مولد المصطفیٰ کے نام سے چوتھی کتاب معراج نبوی پر کتاب المنہاج الی معرفۃ المعراج کے عنوان سے، اور بدری صحابہ پر الانجوز اللطیف فی اہل بدر الشریف کے سرنامے سے لکھی تھی۔ ان کی کتابوں کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں صرف تاریخی اور صحیح روایات بیان کی گئی ہیں اور بقول ڈاکٹر زبیر احمد صوفیہ کی کتابوں کی مانند رطب و یابس کو نہیں جمع کیا گیا ہے۔ ان دونوں عظیم علماء سیرت کے مقابلے میں ان کے معاصرین یا اس صدی کے علماء و مؤرخین اس طرہ امتیاز کو نہ حاصل کر سکے اگرچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ھ) میدان حدیث کے مرثیہ سوار تھے اور بقول مولانا سید سلیمان ندوی ”ان کی ذات وہ ذات ہے جس نے ہندوستان میں رہ کر حدیث کے سزمہ خزانے کو وقف عام کیا“ تاہم سیرت نبوی میں ان کا وہ درجہ نہیں جو ان کے برادر نبوی اکبر اتی پیشرو کا ہے۔ محدث موصوف نے سیرت پر فارسی میں مدارج النبوة بمراتب الفتوة فی سید النبی و اخبارہ کے نام سے دو ضخیم جلدوں میں ایک شاندار کتاب لکھی ہے۔ ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں۔ البتہ شامل نبوی میں ان کی عربی تصنیف مطلع الانوار العربیہ فی المحلیۃ الجلیۃ النبویۃ ہمارے دائرہ بحث میں آتی ہے۔ گیارہویں صدی ہجری کے ایک اور اکبر آبادی عالم مولانا عبد النبی نے معراج پر ایک رسالہ تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی سیرت نبوی پر تصنیفات کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ پورے عہد نبوی پر محیط مختصر و لبیب سیرتیں لکھی گئیں اور محض شروح و حواشی

و تراجم یا قصائد مدح و نعت پر لکھا نہیں کیا گیا۔

بارہویں صدی ہجری لاٹھارہویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی پر تصنیفات کی گونا گونی
 میں وسعت پیدا ہوتی ہے مگر بہت زیادہ علمی پیش رفت نظر نہیں آتی ہے۔ حکیم محمد اکبر دہلوی
 (م ۱۱۸۹ھ) نے تخیص الطب النبوی تیار کی تھی۔ دو معاصرین جن کا تعلق جنوبی ہند سے
 تھا یعنی مولانا محمد حسین بیجا پوری (م ۱۱۸۹ھ) اور شیخ احمد بن عبداللہ مدراسی (۱۱۱۳ تا
 ۱۱۸۹ھ) نے سیرت نبوی کے ایک خاص پہلو پر بالترتیب تخبیب الطیب والنساء والی
 سید الانبیاء اور ابناء الاذکیاء تخبیب الطیب والنساء کے نام سے کتابچے لکھے تھے۔
 مولانا عبدالغنی ہندی نے ۱۱۸۹ھ سے قبل کسی وقت شامل ترمذی کی ایک تخیص تیار کی تھی
 اور جس پر طاعصام وغیرہ نے دوسرے مآخذ سے حواشی لے کر چڑھائے تھے مولانا محمد
 شاکر لکھنوی (م ۱۲۳۲ھ) نے قصیدہ بردہ کی غالباً عربی شرح لکھی تھی جبکہ عالمگیر کے روحانی
 و علمی مرشد شیخ سعد اللہ سلونی (م ۱۲۳۵ھ) کے بارے میں گمان ہے کہ انھوں نے تحفۃ
 الرسول کے نام سے سیرت نبوی پر یا اس کے کسی پہلو پر کتاب لکھی تھی۔ اس عہد کے واحد
 مکمل سیرت نگار غالباً سندھ کے مولانا محمد ہاشم (م ۱۲۴۸ھ) تھے جنھوں نے بذل القوہ
 فی سنی النبوة کے عنوان سے مکمل سیرت نبوی رقم کی تھی۔ ایک امیر دنیا دار نواب محمد محفوظ گوباکو
 (م ۱۲۹۴ھ) کے بارے میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فضائل و مناقب رسول پر قرۃ
 العینین فی فضائل رسول الثقلین کے نام سے ایک رسالہ لکھنے کی سعادت حاصل کی تھی۔
 اس صدی کے دو عظیم ترین فضلاء وقت شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ تا ۱۱۷۶ھ) اور
 مولانا غلام علی آزاد بکرامی (۱۲۱۲ تا ۱۲۷۲ھ) نے مدح رسول کریم میں شاندار عربی
 قصیدے کہے تھے۔ شاہ صاحب مرحوم کے مجموعہ قصائد کا عنوان الطیب النغم فی مدح
 سید العرب والعجم ہے جبکہ مولانا بکرامی اپنی عقیدت و محبت رسول کے عمدہ و بلیغ اظہار
 کے سبب ”حسان الہند“ کے لقب سے اہل علم میں شہرت رکھتے ہیں موصوف نے اپنے شیخ
 حبیب اللہ قنوجی (م ۱۲۸۸ھ) کی تصنیف روضۃ النبی کی جو سیرت نبوی پر مستقل کتاب
 تھی ایک فارسی شرح بھی بعنوان مدینۃ العلم تیار کی تھی۔

اگرچہ تیرہویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف گوشوں پر کافی کتابوں اور رسالوں کے نام ملتے ہیں تاہم یہ حقیقت ہے کہ مکمل اور باقاعدہ کتابیں عربی میں کم لکھی گئی تھیں۔ اس کی ایک اہم وجہ فارسی اور اردو کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور عربی زبان کی سٹی ہوئی وجاہت و سطوت ہے۔ اس دور کے اہم موضوعات سیرت تھے: مدرج و مناقب و فضائل، حلیہ نبوی، میلاد نبوی، طب نبوی، معجزات، اثبات نبوت، شفاعت اور مکمل سیرت نبوی۔ مدرج و فضائل میں شیخ اسلم بن یحییٰ کشمیری (۱۱۳۹ تا ۱۲۱۲ھ)، مولانا جان محمد لاہوری (۱۱۹۳ تا ۱۲۶۸ھ) اور قاضی علی بن احمد گوجا موئی (م ۱۲۷۷ھ) نے قصیدہ بردہ کی شرحیں لکھیں جبکہ شیخ الہی بخش کاندھلوی (۱۱۶۲ تا ۱۲۲۵ھ) مولانا امین اللہ عظیم آبادی (م ۱۲۳۳ھ) مولانا باقر بن مرتضیٰ مدراسی (۱۱۵۸ تا ۱۲۲۰ھ) مولانا عالم علی مراد آبادی (م ۱۲۹۵ھ) شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۱۵۹ تا ۱۲۳۹ھ) مولانا عبداللہ بن عبدہ مدراسی (۱۲۰۵ تا ۱۲۶۷ھ) مولانا عبدالوہاب مدراسی (۱۲۰۸ تا ۱۲۸۵ھ) شیخ علی سجا دھلوی (م ۱۲۷۱ھ) مولانا کفایت اللہ مراد آبادی (م ۱۲۷۳ھ) اور مولانا ولی اللہ لکھنؤی (م ۱۲۷۷ھ) نے مدرج و فضائل رسول کریم میں منظوم و منثور رسالے لکھے تھے۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۳ھ) کے رسالے تھے جن میں سے موخر الذکر کا رسالہ فارسی میں تھا۔ حلیہ و ثنائل نبوی پر لکھنے والوں میں مولانا حسین احمد طبع آبادی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عالم علی مراد آبادی (م ۱۲۹۵ھ) اور مولانا محمد علی ٹونکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) نے منظوم و نثری مگر طبع زاد رسالے لکھے تھے ان میں سے موخر الذکر کا رسالہ فارسی میں تھا جبکہ مولانا سلام اللہ دہلوی (م ۱۲۲۹ یا ۱۲۳۳ھ) قاضی صبیحہ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۶ھ) اور مولانا عبدالقلادر رامپوری (۱۱۹۷ تا ۱۲۶۵ھ) نے ثنائل ترمذی پر شروح و تعلیقات تحریر کی تھیں۔ نبوت محمدی کے اثبات پر سید بادی بن مہدی لکھنؤی (م ۱۲۷۵ھ) کی اثبات النبوة لسیدنا محمد تھی جبکہ شفاعت نبوی کے موضوع پر مولانا نظیر بریلوی (م ۱۲۹۳ھ) کی تصنیف لطیف تھی۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۳ھ) پر رسالے تھے جن میں موخر الذکر کا فارسی

میں تھا۔ میلادِ ائمہ مولانا عبداللہ بن صبیحۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ)، سید علی بکیر آبادی (م ۱۲۸۹ھ) اور سید ناصر حسین جو پوری (تیرہویں صدی ہجری) کے تحریر کردہ تھے مولانا آزاد لائبریری کے عبدالحی فرنگی علی کلکشن میں ۵۹ ورق مولا بنی الکریم کے نام سے ایک نامعلوم مصنف کا رسالہ بھی ہے۔ معراج پر حدیث المعراج کے نام سے اسی ذخیرے میں محمد ظہور علی انصاری لکھنؤی سید آبادی کا ایک رسالہ ہے جس کی کتابت ۱۲۷۵ھ میں ہوئی تھی۔ اسی طرح مسلم یونیورسٹی کے کتب خانے میں ذخیرہ خطوطات حبیب گنج میں تین نامعلوم مصنفین کے رسالے ہیں جن میں سے ایک مولود النبی المختار کے نام سے ۱۲۶۶ھ کا کتابت شدہ ہے۔ بقیہ دو کا تعلق خطبات نبوی، صلاة بر نبی کریم اور سیرت سے ہے اور یہ سب اسی صدی کے تحریر کردہ ہیں۔ اسی طرح حافظ شاہ محمد جان کا رسالہ بیان میلاد النبی تھا جو کئی وقت لکھنؤ میں زیر کتابت آیا تھا۔ معجزات نبوی پر شاہ رفیع الدین دہلوی (م ۱۲۳۳ھ)، قاضی صبیحۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۰ھ) مولانا عبدالحکیم گجراتی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عبداللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ) مولانا عبدالحکیم فرنگی محل (م ۱۲۸۵ھ) اور اسی صدی کے مولانا عبداللہ آبادی نے رسالے اور کتابیں تحریر کی تھیں ان میں سے بیشتر کی تصانیف معجزہ شق القمر سے شطب ہیں جبکہ عبداللہ مدراسی اور عبداللہ آبادی نے معجزات نبوی سے مجموعی طور سے بحث کی ہے۔

تیرہویں صدی ہجری کی اہم کتب سیرت میں مولانا ولی اللہ سورتی (م ۱۲۰۶ھ) کی التنبیہات النبویہ فی سلوک الطریقۃ المصطفویہ ہے جو شفا قاضی عیاض، مشکوٰۃ خطیب اور قسطلانی کی تصانیف کی تخصیص ہے اور سیرت نبوی کے صوفیانہ نقطہ نظر سے مطالعہ کی مانند ہے۔ مرزا محمد غیاث شیعہ دہلوی (م ۱۲۲۵ھ) خاص طور سے ذکر کے قابل ہیں کہ انھوں نے نظری کی تاریخ کی تخصیص تیار کی تھی جس میں سیرت نبوی کا حصہ بھی شامل ہے۔ سید مرتضیٰ بن محمد بلگرامی زبیدی صاحب تاج العروس (۱۱۴۵ھ تا ۱۲۰۵ھ) نے العقد المنظم فی امہات النبی کے نام سے ایک قیمتی رسالہ لکھا تھا جبکہ مولانا محمد ٹوٹکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) کی حبلاء العیون فی سید النبی الامین الامون اور مفتی عنایت احمد کاکوروی (م ۱۲۷۷ھ) کی تاریخ حبیب اللہ مکمل کتاب سیرت ہے تاہم ان کا تعلق فارسی زبان سے ہے۔ ڈاکٹر زبید

کے مطابق اس دور کی سب سے قابل ذکر سیرت مولانا کر امت علی بن فاضل محمد حیات علی کی ضخیم کتاب ہے جو غدر ۱۸۵۷ء سے قبل نظام حیدر آباد کی زیر سرپرستی لکھی گئی تھی۔ چھ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کے مطابق وہ ضعیف روایات سے خالی ہے اگرچہ اس میں تنقیدی شعور کی کمی ہے۔ مولانا حکیم سید عبدالحی صاحب نے مصنف کے نام میں اسرائیلی دہلوی حیدر آبادی کا اضافہ کیا ہے۔ جبکہ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا کتاب سیرہ حلبیہ کی تلخیص ہے اور اس کا پورا نام السیرۃ العطرۃ: محمد خاتم الزل ہے اور وہ بمبئی سے ۱۲۷۴ھ میں شائع ہوئی تھی۔ موخر الذکر دونوں مصنفین نے متعدد اور کتب سیرت کا بھی حوالہ دیا ہے لیکن ان کی زبان اور زمانے کا پتہ لگانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔

چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی پر برصغیر کی ہر زبان میں بڑا وسیع کام ہوا ہے۔ مکمل کتب سیرت لکھنے والوں میں مولانا ابوبکر بن محمد جوہوری (۱۲۹۴ھ تا ۱۳۵۹ھ) کی سیرت الرسول شیخ احمد بن حبیبۃ اللہ مدراسی (۱۲۶۶ھ تا ۱۳۰۷ھ) کی تاریخ احمد، مولانا عبدالرحیم دہلوی (م ۱۳۰۵ھ) کی رحمتہ الرحیم فی ذکر النبی الکریم، قاضی عبید اللہ مدراسی (م ۱۲۷۶ھ) وغیرہ کی کتابیں شامل ہیں۔ مولانا حسن شاہ رامپوری (م ۱۳۲۶ھ) نے سیرت ابن ہشام کے اشعار کو نہ صرف حروف کے اعتبار سے مرتب کیا بلکہ ان میں سے نامکمل قصائد کو مکمل بھی کیا۔ احمد بن عبدالقادر کوکنی (م ۱۳۲۰ھ) نے ایک شاندار مدحیہ قصیدہ لکھا ہے جبکہ مولانا طلحہ بن محمد ٹوکنی حسنی (م ۱۳۱۹ھ) نے عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تمدن پر ایک نادر کتاب لکھی تھی جو ابھی تک شرمندہ طباعت نہیں ہو سکی ہے اردو میں دو عظیم ترین کتب سیرت مولانا شبلی نعمانی کی سیرت النبی کا عربی ترجمہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ایک قابل فرزند محمد اسماعیل مدراسی مرحوم نے کیا تھا جبکہ مولانا محمد ناظم مدظلہ نے علامہ سید سلیمان ندوی کے عظیم خطبات سیرت کا جو خطبات مدراس کے نام سے مشہور ہیں الرسالۃ الحمدیہ کے نام سے ترجمہ کیا ہے جو چھپ چکا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور مہدی عالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدر آبادی کا ذکر ناگزیر معلوم ہوتا ہے جنہوں نے عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ کے سیاسی دستاویزات پر مجموعۃ الزوائج السیاسیۃ للعہد النبوی والخلافت الراشدۃ کے

ہم سے گراں قدر تحقیقی کام کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے بلاذری کی الساب الاشراف
ی جلد اول کو جو سیرت نبوی سے متعلق ہے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اور آج کل ڈاکٹر
صاحب قبیلہ محمد بن اسحاق اولین سیرت نگار رسول کی کتاب السیرۃ النبویہ کو مرتب کر رہے
ہیں۔ ایک اور مہدی شہزاد عالم محمد مصطفیٰ اعظمی نے کتاب النبی پر ایک محققانہ کتاب مرتب کر کے
شائع کی ہے۔

دیگر موضوعات پر اس صدی میں کچھ کتابیں عربی میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے نعیم احمد
بن فیض اللہ کی دلائل النبوة (طبع حیدرآباد ۱۳۲۷ھ) محمد عبدالواحد غازی پوری کی تحفۃ الائقہ
(طبع لکھنؤ ۱۳۲۸ھ) محمد عبدالحمید کی المرتجی بالقبول (طبع لکھنؤ ۱۳۲۸ھ) محمد خیر اللہ کی خیر المخلوق
(طبع حیدرآباد ۱۳۲۸ھ) شہاب الدین احمد کی مصدق الفضل (طبع حیدرآباد ۱۳۲۸ھ) محمد
بن سعید کی دو کتابیں الفتوحات الاحمدیہ (طبع دہلی ۱۳۲۸ھ) اور خلاصۃ سیر سید البشر
(طبع دہلی ۱۳۲۸ھ) اور محمد ناصر کی جرعة العرب فی مدح سید العرب (طبع دہلی ۱۳۲۸ھ) مولانا
آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی کے حبیب گنج ذخیرے میں محفوظ ہیں۔ جبکہ اسی لائبریری کے
سبحان اللہ ذخیرہ مخطوطات میں غلام احمد مشہور کی کتاب سید البشر سیرت نبوی پر ایک اوسط
درجہ کی کتاب ہے جس کی محمد حفیظ نامی کاتب نے کتابت کی تھی۔ اس کے ۳۲۲ اوراق ہیں۔
یونیورسٹی کے ذخیرہ مخطوطات میں ایک نامعلوم مصنف کا کتابچہ خلاصۃ السیر النبی سید البشر
ہے جو ۲۸ ورق ہے اور محمد نور الحسن کاندھلوی نے ۱۳۲۹ھ میں اس کی کتابت کی تھی۔

قریب کے زمانے میں ہندوستان میں سیرت نبوی پر جو کام ہوئے اس میں ابو عبد اللہ
محمد بن ابراہیم مدرس مدرسہ حمید دہلی (اجمیری دروازہ) کا مرتب کردہ محب الدین ابی جعفر احمد
بن عبد اللہ طبری کا کتابچہ خلاصۃ السیر فی احوال سید البشر ہے جو ۲۴ فصلوں اور ۵
صفحات پر مشتمل ہے اور دہلی سے دفتر اخبار محمدی نے ۱۳۲۸ھ میں شائع کیا تھا شروع میں
مرتب نے مصنف کتاب کا ایک صفحہ کا سوا نچن خاک بھی لکھا ہے۔ دوسری ایک زیادہ اہم
کتاب مولانا محمد یوسف کاندھلوی مرحوم امیر جماعت تبلیغ مہند کی حیاۃ الصحابہ ہے جس کی
جلد اول میں جو مجلس دائرۃ المعارف عثمانیہ حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۹ھ میں شائع ہوئی ہے

کافی قیمتی مواد سیرت نبوی پر ہے۔ کتاب کا انداز دعوتی ہے اور عہد نبوی میں دعوت و تبلیغ اسلام سے متعلق کافی اچھا مواد آگیا ہے۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مرحوم کی تصنیف حجتہ الوداع و عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (طبع ندوۃ العلماء، لکھنؤ ۱۹۷۴ء) سیرت نبوی کے ایک اہم گوشہ کو بڑی تحقیق و تدقیق کے ساتھ اجاگر کرتی ہے۔

اس صدی کے اواخر میں حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کی شاندار کتاب السیرۃ النبویہ (طبع مطبع عصریہ للطباعة والنشر، صیدا، لبنان ۱۹۷۹ء) برصغیر کی عربی سیرت نگاری کا اصل بے بہا ہے کہ وہ اپنی سلاست زبان، اسلوب ادا اور دعوتی انداز بیان کے لحاظ سے اب تک کی سب سے اچھی کتاب ہے لیکن تاریخی تحقیق اور علمی معیار پر وہ اتنی کھری نہیں اترتی مولانا ابوالحسن علی ندوی منظرہ العالی کی مذکورہ بالا کتاب اپنی گونا گوں خصوصیات کے لیے ممتاز ہے تاہم وہ حضرت مولانا کی جلالت شان اور ہم خاکساران دنیا زمندان حضرت والاکا توقع سے فروتر ہے۔

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے اس مختصر جائزے میں ہندی مسلمانوں کی چودہ صدیوں کی علمی جگر کا دیوں اور قلبی کا دشوں کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے ہمارے ملک میں اس مقدس موضوع پر علمی پیش رفت کا ہلکا سا اندازہ ہوتا ہے بہر اوصاف پسند طالب علم کو اعتراف کرنا چاہیے کہ ہندی علماء نے خاصا دقیق کام کیا ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی جمعی میاری اور تحقیقی کتاب سیرت عربی میں نہیں لکھی گئی تحقیق و تاریخ کا ابھی یہ تقاضا باقی ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں دوسری علمی زبانوں کی مانند ایک تحقیقی اور معیاری سیرت نبوی لکھی جائے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جلالت شان کے مطابق ہو۔

اور ابھی حال ہی میں عالم عرب سے شائع ہونے والی ایک اہم کتاب سیرت مولانا صفی الرحمن مبارکپوری کی 'الرحیق المختوم' ہے جس پر رابطہ عالم اسلامی نے مصنف کو کتب سیرت کا اول انعام عطا کیا ہے۔ وہ اپنی ندرت بیان، اجرت تحقیق اور کاوش علمی کے لیے ایک خاص امتیاز کی حامل ہے۔ ●●

تصوف

اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں

جناب سید عبدالباری

ہندوستان میں تصوف کا ابتدائی دور نہایت تاناک ہے ہمارے وطن میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی بنیادوں کو مستحکم بنانے کا فخر انھیں بزرگوں کو حاصل ہے جو مختلف صوفیانہ سلسلوں سے وابستہ رہے ہیں۔ اور جنھوں نے اقتدار کے سرچشموں سے الگ اور اپنی کلیم فقر پر قانع رہ کر لوگوں کے دلوں کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ ہندوستان میں تصوف کا یہ رنگ کسی نہ کسی حد تک ہماری موجودہ صدی تک تسلسل کے ساتھ برقرار رہا۔ لیکن مختلف ادوار میں انقلاب و حوادث کی لہروں کے ساتھ اس کے رنگ و روغن اور تاثیر و تاثر میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے ادوار و زوال کے ساتھ ہی ساتھ بدقسمتی سے تصوف کی بھی صورت کافی مسخ ہو گئی، اور وہ زوال پذیر معاشرہ کو سنبھالنے کے بجائے اس کی خود رفتگی میں اضافہ کا ایک وسیلہ بن گیا۔ صرف چند ایک خانوادوں کو چھوڑ کر باقی اس عہد کے تصوف و روحانیت کے دعوے داروں کی اکثریت ریاکاری بوالعجبی سطحیت اور نمود و نمائش کے انھیں امراض میں مبتلا ہو گئی جس میں اس عہد کے امراء و اکابر مبتلا تھے یہ عوام کی رہنمائی کے بجائے خود عوام کے جذبات کے تابع ہو گئے۔ حالانکہ اس عہد میں تصوف کا غلغلہ کم نہ ہوا حتیٰ کہ کسی نہ کسی صوفیانہ سلسلہ سے وابستگی کے بغیر اس عہد کا مذہبی طبقہ نجات کا تصور نہیں کر سکتا تھا جیسا کہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:-

”ہندوستان میں شروع ہی سے اسلام پر تصوف کا رنگ اس قدر

چڑھا ہوا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع تک کسی کو یہ خیال بھی نہ ہوتا تھا کہ کسی سلسلہ میں داخل ہوئے بغیر انسان اسلام کی برکات سے مستفید بھی ہو سکتا ہے۔

لیکن اٹھارویں صدی میں وہ تصوف جس نے ماضی میں ہندوستانی معاشرہ کی تشکیل میں انقلاب آفرین رول ادا کیا تھا، فقط چٹکشی، ذکر، باجمہر، سماع، بالزامیر، قبور پر روشنی، غلاف اور چادر چڑھانے، عورتوں کے ہجوم، سجدہ تعظیم، پیروں کی قدم بوسی اور ان کی جبہ سائی، توحید و جود، دعویٰ انانیت، وغیرہ کے قصوں میں الجھ کر رہ گیا۔ انسانی کردار میں فعالیت اور حرکت پیدا کرنے کی اس میں صلاحیت باقی نہ رہی یہ ساج کی دیگر رسوم کی طرح ایک رواجی مشغلہ بن کر رہ گیا۔ لوگوں نے تصوف کی بنیادی تعلیمات کو بالکل طاق رکھ دیا۔ اب مذہبی طبقات میں بھی احساس مساوات کے بجائے اونچ نیچ کے احساس نے گھر کر لیا۔ حسب و نسب اور رنگ و نسل کے مجد و شرف کے فخر سے بلند ہونے لگے۔ خدمت خلق کی جگہ مذہبی طبقات نے خود اپنی خدمات پر لوگوں کو مائل کرنے کے لیے شعبہ دوا کا سہارا لیا۔ سادگی و فقر کی بساط پلٹ کر مذہبی خاندانوں نے بھی شامانہ شان و شوکت اور کروڑوں کو مطیع نظر بنالیا۔ روح کو تقویت پہنچانے والے اسباب سے زیادہ جسم کو ذریعہ بنانے والے طریقے عزیز ہو گئے، عشق کے سوز و گداز اور عبادت کے کیف و سرور کے بجائے لذت کام و دہن میں لوگوں کے لیے زیادہ کشش پیدا ہو گئی ادھر صوفیاء کے ایک طبقہ میں بقول ضیاء احمد بدایونی عام کو بے حقیقت سمجھنے اور دنیا سے بے رغبتی کے رجحان نے بے عملی، بے کاری، سستی و انفعالیت کا روگ پیدا کر دیا۔ غلبہ غیو الدین کے نتیجے میں عبادت کے نئے نئے طریقے مجاہدہ کی نئی نئی صورتیں اور قبور و مزارات پر طرح طرح کی بے اعتدالیاں ظاہر ہونے لگیں۔

سہ رو دو کوثر - شیخ محمد اکرام - تاج آئین بند روڈ کراچی ۱۹۵۸ء

سہ مباحث و مسائل - ضیاء احمد بدایونی ۱۹۳۳ء

اس موقع پر ہندوستان میں تصوف کے زوال اور اس کے احیاء کی کوششوں بھی مختصر اجازت لینا مناسب ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں ایک طرف تو اودھ کی مختلف خانقاہوں، بیکوں، پور درگاہوں میں تصوف مریض نیم جاں کی طرح دم توڑ رہا تھا تو دوسری طرف شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کے لوگ اسے ایک زندہ و فعال تحریک اور اصلاحی قوت بنانے کی کوشش کر رہے تھے اور ان کی جدوجہد کے اثرات اودھ پر بھی پڑ رہے تھے۔ ان کی اس جدوجہد کا پس منظر سمجھنے کے لیے ماضی کی طرف پلٹنا ہوگا۔

ہندوستان میں جو صوفیائے سلسلے مسلمانوں کی سلطنت کے ابتدائی عہد میں رائج تھے وہ قادریہ، چشتیہ احمد سہروردیہ تھے ان تینوں سلسلوں میں شیخ محمد اکرمؒ "جزوی اور فروغی اختلافات تھے۔ لیکن ان کا روحانی پس منظر ایک تھا۔ اور ان سب میں وہ عجیب جو دور عباسیہ کو دور اموی سے اور بغداد کے متکلمین اور فلسفیوں کو مدینہ منورہ کے محدثین و فقہاء سے الگ کرتی ہے موجود تھی۔ تینوں میں وہ صلح کل کا طریقہ قبول تھا جس کے تحت مزبور وجہ بلکہ غیر اسلامی طریقوں سے انہضی کرنے سے اعتنائ نہ کیا جاتا تھا تینوں میں شرع کے مطابق تہذیبی بہت آزادی تھی اور تینوں میں حق الوجود کا طریقہ رائج تھا۔ اکبر کے عہد میں خواجہ باقی باللہ نے ہندوستان میں ایک نئے سلسلہ (نقشبندیہ) کی بنیاد ڈالی وہ اس سلسلہ کو ایران سے نہیں بلکہ توران سے لے کر آئے تھے جس میں شرع پر بہت زور تھا۔ اس سلسلہ میں جہانگیر کے عہد میں ایک انقلاب آفریں شخصیت حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی کی عالم گہور میں آئی جس نے اپنے زمانہ کے گمراہ کن نظریات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا انھوں نے وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا جس کے تحت ہمہ اوست کے بجائے ہمہ نزاوست کا پیغام دیا اور انما الحق کے بجائے انما عبدہ کی صدا بلند کی نیز وصل کے بجائے عشق پر زور دیا۔

شیخ احمد سرہندی کے عہد میں وجودی تصوف کے علمبرداروں نے اسلام کی علمی

تعلیمات کو بالائے طاق رکھ کر رہبانیت اور ترک دنیا کا میلان پیدا کر دیا تھا شاہجہاں کے عہد میں میاں میر لاہوری نام کے ایک بزرگ تھے جو قادریہ سلسلہ کے تھے اور وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے۔ داراشکوہ ان کا بے حد متفقہ تھا۔ اس نے میاں میر کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ”جب سالک پر عالم ملکوت کشف ہو جاتا ہے تو ہم اسے جنگلوں میں بھیج دیتے ہیں تاکہ تنہائی میں یاد خدا کرے۔“ اس وقت بقول شیخ محمد اکرام نہ صرف مشائخ کے حلقے بلکہ اہل علم کی مجلسیں اور شاہزادوں کے دربار وحدت الوجود سے گونج رہے تھے ان حالات میں مجدد الف ثانی نے حال کو تابع شریعت کرنے اور شریعت و طریقت کے جھگڑے کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فرمایا کہ مقام وحدت الوجود سالک کو ابتدائے سلوک میں پیش آتا ہے جس سے اس کو گزرنا چاہیے اور جو شخص اس سے بالاتر مقام پر عروج کرتا ہے اس پر مقام وحدت الشہود منکشف ہوتا ہے جو شرع کے عین موافق ہے۔ آپ نے صوفیاء کے احوال و مقام کے اشتہار اور اس کے تذکرہ اور ان پر یقین و اعتماد سے باز رہنے کی تلقین کی اور ان کے کشف و احوال کو شریعت کی کسوٹی پر کسنے کی ہدایت کی خوابوں پر اعتبار کرنے سے منع فرمایا۔ حضرت مجدد کے مکتوبات کو جو اصلاح و تربیت اور تبلیغ و تلقین کے مقاصد سے لکھے گئے۔ اس عہد میں اور بعد کے ادوار میں بے حد مقبولیت حاصل رہی اور بقول عبد الماجد دریابادی تصوف اسلام پر اس سے جامع کتاب مشکل سے ہی ملے گی اس مجموعہ کے ایک خط میں جو ایک صالحہ عورت کے نام ہے ”ان تمام بدعتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جن میں اس وقت کی ہندو عورتیں مبتلا تھیں مثلاً سیٹلا اور چیچک کے موقع پر دیوی کی منت ماننا، مشائخ کی قبروں پر منت کے جانور ذبح کرنا، پیروں کے روزے رکھنا، شگون کا اعتبار کرنا، جادو کا قائل ہونا، وغیرہ۔ ان ہی مسائل سے آگے چل کر اودھ کے علاقوں میں سید احمد شاہ اسماعیل شہید کو دو چار ہونا پڑا۔

تصوف کو جادہ اعتدال پر قائم کرنے کی شاہ عبدالحق دہلوی نے بھی کوشش کی جو اگر کے عہد میں پیدا ہوئے ان کا خیال تھا کہ توحید و جود کی کا وہ طومار جو صوفیا

کے یہاں ملتا ہے سلوک اور باطنی تعلیم کے لیے ضروری نہیں بلکہ اصل ضرورت ریاضت کی ہے جو اہل سنت و جماعت کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ شیخ عبدالحق کے فیض سے ہندوستان میں علم حدیث کو فروغ ہوا اور شریعت کی حدود کا لحاظ برٹھا اور باطنیت کی پوجا عجیبیاں کم ہوئیں۔

لیکن ان اصلاحی کوششوں کے باوجود تصوف کے وجودی حلقہ میں انتہائی برقرار رہی۔ اور اس کا نتیجہ اورنگ زیب عالمگیر اور داراشکوہ کے اختلافات کی شکل میں رونما ہوا اس زمانہ میں اکثر سربراہان و دروہ مسلمانوں میں یہ رجحان تھا کہ سہند جوگیوں اور راہبوں کی طرح جو صوفی اپنے نفس پر جبر کرنے اور مجر الحقول کر کے اہام دینے میں پیش پیش ہوتا وہ ان کے نزدیک زیادہ صاحب روحانیت اور بزرگ و برتر سمجھے جانے کا مستحق تھا چنانچہ میاں میر کے مرید شاہ بدخشی کے بارے میں داراشکوہ لکھتا ہے ”شروع میں آپ نے ۷ سال تک عشا کی ناز کے بعد سے صبح تک جس نفس سے ذکر خفی کیا اور آپ کی ریاضتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اب تک عشا پورے ۲۰ سال سے کچھ اور آپ نے ایک لحظہ اور ایک پل بھی نیند کا لطف نہیں ٹھایا۔ انھیں لا شاہ بدخشی کے یہ اشعار دارا نے نقل کیے ہیں

پنجہ در پنجہ خدا دارم من چہ پروائے مصطفیٰ دارم
مومن نہ شود تا کہ برابر نشود بابانگ ناز بانگ ناقوس فرنگ

داراشکوہ نے اسلامی تصوف اور ہندی ویدانت میں زبردست ہم آہنگی دکھلائی اور ”مجمع البحرین“ نام کی کتاب لکھی جو مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے دارا کے ہی ایک نیاز مند بھویت رائے بیغم نے ایک مثنوی فارسی زبان میں لکھی اور تصوف اور ویدانت کو ایک جگہ جمع کیا۔ اس مثنوی میں اس عہد کے صوفیاء کے عام خیال کے مطابق ترک دنیا کو احساس وجود اور علت زندگی ختم کرنے کا واحد علاج قرار دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں پورے تصوف کا یہی بخوڑ تھا۔ کہ دنیا کو ایک اہم اور بے حقیقت شے قرار دیا جائے۔ اس

کی بے ثباتی کا شدید احساس پیدا کیا جائے اور ترک دنیا پر لوگوں کو مائل کیا جائے
اس عہد کے صوفیاء کی کوششوں سے ہندو مذہب اور اسلام کے درمیان بُعد ختم
ہوا اور اسلام سے ہندوؤں کے تفرقہ گانگی میں کمی آئی۔ نظریاتی اعتبار سے تسبیح و زنا
میں جو قدر مشترک تلاش کر لی گئی تھی اس کی وجہ سے شیخ و برہمن دونوں کی زبان پر یہ
نغمہ تھا

ہر خم و پیچ کہ شد از تاب زلف یار شد

دام شد تسبیح شد زنجیر شد زنا شد

صوفیاء کی اس آزاد روی اور شریعت اور معاشرہ کے اخلاقی ضابطوں کے
استغناء کی وجہ سے اس عہد کی عام اخلاقی حالت سدھرنے کے بجائے اور گڑبگئی
جادو گروں، رمالوں اور کرامت کے دعویداروں سے بقول شیخ محمد اکرام دارالخلافہ
بھرا پڑا تھا۔ اور بدچلنی و توہم پرستی عام تھی۔ اورنگ زیب نے اس صورت حال کو
اصلاح کی اپنے طریقوں سے کوشش کی۔ معاشرہ میں قانون کے زور سے کچھ عرصہ
کے لیے شراب نوشی، بازاری عورتوں کا کاروبار، رقص و موسیقی شریعت کی تضحیک
و تمسخر وغیرہ بند ہو گیا۔ لیکن ان کی وفات کے بعد پھر یہ امراض سیلاب کی طرح
امنڈ آئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف اول میں شاہ ولی اللہ نے کوشش کی کہ عوام و
خواص کو تصوف کی پیچیدہ بھول بھلیوں سے نکال کر کھلی فضا میں لے آئیں اور کتاب اللہ
کو سمجھنے سمجھانے پر مائل کریں انھوں نے ہر طرح کی مخالفت کے باوجود پہلی بار قرآن کا
فارسی میں ترجمہ کیا، فرنگی محل اور یورپی اصناف میں فلسفہ و منطق کا جو سیلاب آیا ہوا
تھا اس پر بند باندھنے کی کوشش کی، اپنے زمانے کے کرامت فروشوں کا ڈٹ کر
مقابلہ کیا اور تقلید جامد کے علمبرداروں پر ضرب لگائی اجتہاد کے مقفل دروازے
کو کھول دیا اور مذہبی و فقہی تفریق و فرقہ بندی کی مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے زمانہ
کے صوفیاء سے جو توہم پرستی میں قوم کو مبتلا کر رہے تھے اور اس دور کی بے علمی و افسردگی

میں اضافے کر رہے تھے۔ کہا۔ ”کرامات فروشان اس زیادہ ہمد الا ماشاء اللہ مسلمانوں کی دیگر کمالات دانتہ اند“ شاہ صاحب نے تصوف کے ان منفی اثرات کو محسوس کیا جن کے نتیجے میں لوگ اجتماعی و سیاسی زندگی کی اہم ذمہ داریوں سے غافل ہوتے جا رہے تھے اور خطر پسندی اور خود اعتمادی کے اوصاف سے محروم ہو گئے تھے۔ انھوں نے انتہائی نفی خودی کو مضر قرار دیا اور صوفیاء کے اس رویہ پر تنقید کی:

”ہم جنیں جماعتے از متصوفہ کد در زمان ما پیدا شدہ اند تکلیف شرائع را سہل گرفتہ اند و بعضے نصوص را بر مقاصد فاسدہ گرفتہ اند“۔
انھوں نے اسلام کی ابتدائی سادگی کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا اور رسوم غم اور توہمات اہل ہندو سے خبردار کیا:

”عادات و رسوم عرب اول کہ متشاء آنحضرت صلعم از دست زدیم و رسوم غم و عادات ہندو را از در میان خود بگذریم“۔ (تہنیات)
شاہ صاحب نے ان رسوم پر جو اہل ہندو سے مسلمانوں میں آگئی تھیں مثلاً نکاح بیوگان سے پرہیز، بڑے بڑے مہربانہ خانا، اور خوشی و غمی کے موقع پر اسراف پر سخت تنقید کی انھوں نے امراء کو آگاہ کیا:-

”اے امیرو! دیکھو تم خدا سے نہیں ڈرتے دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور ننگے رہیں تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکارتے ہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں سے لطف اٹھاتے رہو۔ اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ کسی اور طرف منعطف نہیں ہوتی ہے۔“

۱۔ تہنیات الہیہ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ۲۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ مقدمہ از پروفیسر خلیق ابجم مطبوعہ دارالمصنفین دہلی ۳۔

شاہ صاحب نے امر کی تعیش پسندیوں اور اخلاقی خرابیوں کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ سب سے بڑا کام یہ کیا کہ عقل انسانی کی تفصیلات کو پھر سے نمایاں کیا اس عہد میں عقل و شعور پر سے اعتماد بالکل رخصت ہو چکا تھا۔ تغیر و انقلاب، اجتہاد غور فکر اور ایجاد و اختراع کے دروازے بند ہو چکے تھے۔ رندی و قلندری اور عشق و سرمستی کے سمندر میں ہر شخص غوطہ زن نظر آ رہا تھا۔ عریض کی طرح اس عہد کے لوگوں کو بھی عقل کی نارسائیوں کا شدید احساس تھا حقیقت کے بارے میں یہ تصور جڑ پکڑ چکا تھا کہ اس کا ادراک صرف باطنی پراسرار تجربات کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور اس تک انسان کی رسائی حواس و عقل کے ذریعہ ممکن نہیں۔ عقل پر اس بے اعتمادی کے نتیجے میں تشکیک و بے یقینی کا مرض پھیلتا جا رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے درست ہے کہ:

”جب عقل کے فیصلے حتمی اور قابل اعتماد نہیں تو پھر حکماء، اہل فقہ اور سنیاء

کے سارے ضابطے قاعدے آئین و آداب بہت کچھ بے معنی قرار پائے

عقل نارسا ہو تو کسی کے لب پر دعویٰ صداقت زیب نہیں دیتا ہر راستہ

ہر تصور حقیقت تک پہنچا سکتا ہے اور کوئی رویہ و تصور آخری نہیں“

عقل کے معاملے میں عشق پر زیادہ زور دینے کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ لوگ حقیقت کو ناقابل

ادراک سمجھ کر عمل سے کنارہ کش ہو گئے۔ رندی و قلندری و نجیب مشغل بن گئی اصلاح

حال کا تصور محو ہو گیا۔ غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے راستے مسدود ہو گئے۔ مجبوری و

مظلومیت کے احساس میں لوگوں کو لذت ملنے لگی۔

ان حالات میں شاہ ولی اللہ نے قرآن کی تعلیمات کو عقل کی روشنی میں پیش کیا

اور تشکیک و بے یقینی سے نجات دلانے کے لیے علم و حکمت کی شمع جلالی ”حجۃ اللہ الباقیہ

کی تصنیف کا پس منظر بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے فرمایا کہ مصطفوی شریعت کے

لیے وقت آگیا کہ اسے برہان و دلیل کے پیراہن میں آراستہ کر کے میدان میں لایا جائے۔

لہ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ دانش محل، کھنؤ ۳۲۳

اس طرح انھوں نے شریعت محمدی کی مصلحتوں پر غور و فکر کا راستہ کھول دیا۔ لیکن شاہ صاحب کے ہمہ گیر اثرات اس دور پر نہ پڑ سکے وہ نہ تو گوشہ نشین صوفیا کو میدان عمل میں اتار سکے اور نہ تو ہات و تیشات کے سیلاب کو روک سکے اس لیے کہ اس معاشرہ کے رستے ہوئے ناسوروں نے پوری ہیئت اجتماعی کو اس حد تک بگاڑ دیا تھا کہ اس میں کسی طرح کی پیوند کاری اور جزوی اصلاح کی گنجائش باقی نہیں تھی۔ ڈاکٹر محمد حسن کا خیال صحیح ہے:

”شاہ ولی اللہ کی تمام کوششوں کے باوجود ان کا دور ہیئت اجتماعی کے تصور سے زیادہ سے زیادہ بیگانہ ہو گیا تھا۔ یوری سوسائٹس کی سطح پر سوچنے کے بجائے لوگ خود اپنی نجی اور ذاتی زندگی کی سطح پر سوچنے لگے تھے۔ اس لیے اس دور کی ادبیات میں اخلاقیات کے جن تصورات کا بار بار ذکر ملتا ہے وہ اجتماعی اور سماجی اخلاقیات سے متعلق نہیں بلکہ نجی اور انفرادی زندگی سے متعلق ہے۔“

شاہ صاحب کو یہ اندازہ تھا کہ ان کے معاشرے کی رگ و پے میں تصوف کا خمار اتر چکا ہے وہ خود بھی اس بزم کے قدح خوار تھے۔ لیکن ان کی کوشش انفرادی نوعیت کی تھی اور وہ اجتماعی تحریک کی شکل اختیار نہ کر سکی۔ انھوں نے تصوف کے روایتی نظام کو صلیغ نہ کیا اور اسے برقرار رکھتے ہوئے معاشرے کا رخ اجتماعی مسائل کی طرف موڑنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر محمد حسن صاحب ان کی خدمات پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

”ہر چند کہ مجدد الف ثانی اور واپی سلسلہ کا اس دور میں خاصہ اثر تھا اور خود شاہ ولی اللہ نے بھی مختلف بدعتوں کی اور اس کے ساتھ ساتھ مزار پرستی و توہم پرستی کی مخالفت کی لیکن تصوف کی مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے مجدد صاحب کی طرح وحدت الوجود کا بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا۔ بلکہ اپنے مکتوب مدنی میں انھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود اور مجدد الف ثانی کے وحدت الشہود کو ایک دوسرے کے مطابق ثابت کیا ان دونوں باتوں سے اس دور کے کردار و مزاج پر روشنی پڑتی ہے۔ یعنی ایک طرف

زمانہ کا ربح اجتماعیت کے بجائے انفرادیت اور نفسی نفسی کی طرف تھا اور دوسری طرف تصوف کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ علماء و اکابر تک پر اس کی چھاپ نمایاں ہونے لگی تھی۔ ۱۰

پھر بھی شاہ صاحب کی مذہبی احیاء کی کوششوں کا ایک حلقہ پر گہرا اثر پڑا اور اودھ میں اس کے اثرات کی لہریں آئیں لیکن مسلم عوام کی حالت میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا اور ہنوز گمراہ پیروں اور صوفیوں کے ظلم میں وہ گرفتار رہے۔ ان کی اس افسوس ناک حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے شیخ محمد اکرام رقمطراز ہیں:

”اگر وہ (نومسلم) پہلے مندروں میں مورتیوں کے سامنے ماتھانکیتے تھے تو وہ اب مسلمان پیروں اور قبروں کے سامنے سجدے کرتے اور ان سے مرادیں مانگتے اور بچاریوں اور بزمینوں کی جگہ مسلمان پیروں نے لے لی تھی جن کے نزدیک انسان کی روحانی تربیت کے لیے اسلام کی پابندی و اعمال حسنہ اور سنت نبوی کی پیروی ضروری نہیں تھی بلکہ یہی مدعا راقب و ظیفوں اور مرشد کی توجہ سے حاصل ہو جاتا تھا۔ تعویذوں اور گنڈوں کا بہت زور تھا بیماریاں دور کرنے یا اور دوسرے مقاصد کے لیے سب سے زیادہ کوشش تعویذوں اور گنڈوں کی تلاش میں کی جاتی۔ منہد و جوگی اور مسلمان پیر کا غدر الٹی سیدھی لکیریں کھینچ کر خوش اعتقادوں کو دیتے اور یوں انھیں حصول مدعا کے صحیح اسلامی طریقوں سے باز رکھتے معاشقہ رسموں کے اعتبار سے مسلمانوں اور منہدوں میں کوئی بڑا فرق نہ تھا۔ اسلام کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا کسی سے نہ ڈرو لیکن اب بھوت پریت کے ڈر اور دوسرے ڈر سے روحانی زندگی کا سکون تلف ہو رہا تھا۔ بیاہ شادی اور تہنیر و تکفین کے متعلق اسلامی احکام نہایت سادہ

۱۰ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر ڈاکٹر محمد حسن مراد

معتول اور دین و دنیا کی بھلائی پر مبنی تھے لیکن مقامی اثرات سے ان کی جگہ ایسی خلاف شرع رسوم نے لے لی تھی جن میں فضول خرچی تصنیع اوقات اور دوسری بیسیوں قباحتیں تھیں۔^{۱۵}

اس عہد میں اودھ کو خانوادہ شاہ ولی اللہ کے ایک تربیت یافتہ اور اسی سرزمین کے چشم و چراغ سید احمد بریلوی نے بھی اپنی اصلاحی کوششوں کا مرکز بنایا۔ انھوں نے گمراہ صوفیہ ترقیہ کی اور تصوف کو شریعت کے سلخے میں ڈھال کر اور جادہ عمل کی شکل دے کر پیش کیا۔ شاہ اسماعیل شہید^{۱۶} اور مولانا عبدالحی نے جو سید احمد کے رفقا خاص تھے۔ ”صراط مستقیم“ نام کی کتاب لکھی جس میں اس دور کے روحانی امراض اور ان کے اصلاحی پروگرام کی تفصیلات ہیں اس میں اعلان کیا گیا ہے — ”تمام رسوم مہندو سندھ و فارس و روم را کہ خلاف محمد عربیؐ باشد یا زیادتی از طریقہ صحابہ شود ترک می نماید و انکار و کراہت بر آں اظہار کند“^{۱۷}

اس کتاب میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کی جن خرابیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ اس طرح ہیں —

(۱) شرع کی مخالفت اور کلام محمدانہ اور مشرک آمیز اشغال قبیحہ کی اشاعت۔

(۲) خدا اور رسول کے متعلق کلمات بے ادبانہ کا صدور۔

(۳) مسئلہ تقدیر میں غیر ضروری قیل و قال اور بحث و جدال کا اظہار۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں من جملہ دیگر لاحاصل ذہنی ورزشوں کے ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ تقدیر کے مسئلہ پر لوگ بڑے جوش و خروش سے مباحثے و مجادلے کرتے تھے۔ سید احمد اور ان کے اصحاب نے اس معاملہ میں توازن کا راستہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا اور واضح کیا کہ خدا کی ہستی اور اس کی قدرت ایسے مسائل ہیں کہ ان میں منطق اور دلائل کی مدد سے انسان کسی یقینی نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ ان مسائل پر ایمان بالغیب

^{۱۵} مروج کوثر۔ شیخ محمد اکرام ص ۱۷۷ صراط مستقیم۔ اسماعیل شہید۔ کتب خانہ اشرفیہ۔ دیوبند

ہی عقل اور سمجھ کا راستہ ہے۔ انھوں نے اس کے بجائے آیات الہی، خدا کی مخلوق اور کائنات کے عجوبوں حقائق پر غور و خوض اور تلاش و تحقیق کرنے کا مشورہ دیا۔ ان حضرات نے مرشد کی تعظیم میں مبالغہ، قبروں پر سجدہ کرنے اور مرادیں مانگنے اور فضول خرچی کرنے اور نذر و نیاز سے روکا شادی بیاہ اور ختنہ کے موقع پر دھوم دھام اور فضول رسوم کی ملامت کی۔ انھوں نے خانقاہیت اور گوشہ گیری کے بجائے مجاہدہ اور اجتماعی صلاح و فلاح کے لیے اپنے احباب کو تیار کیا 'اودھ کے علاقوں میں ان کی اس قدر مقبولیت بڑھ گئی کہ جہاں جلتے سیکڑوں لوگ ان کے ہمراہ ہوتے اودھ کے رؤساء، امراء اور سجادہ نشینوں نے ان کی پذیرائی کی، صاحب مخزن احمدی نے لکھا ہے کہ غازی الدین حیدر کے نائب السلطنت آغا میر نے ان کو لکھنؤ میں بلوایا اور یہ التماس کیا کہ۔ "آپ کے وعظ و تذکیر کی شہرت زمانہ بھر میں پھیل چکی ہے۔ اگر اہل لکھنؤ کو عموماً اور مجھ مشتاق و طلب کار کو خصوصاً تشریف آوری سے نوازیں تو یہ امر رشتہ بردار، مروت و عالی حوصلگی سے خالی نہ ہوگا۔" معتمد الدولہ کے اس خط سے سید احمد کی اودھ میں مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مورخین رقم طراز ہیں کہ نواب اودھ کی فوج میں بلند عہدوں پر کائز افراد بھی ان کے حلقہ عقیدت میں شامل۔ تھے مثلاً فقیر محمد خاں رسالدار، عبدالباقی خاں قندھاری وغیرہ۔ سید صاحب نے لکھنؤ میں ڈوہائی ماہ قیام کیا۔ اس وقت کا لکھنؤ اپنی رنگین مزاجی توہم پرستی اور لہو و لعب میں نقطہ عروج پر تھا۔ مگر سید صاحب کی کاوشوں نے بہت سے لوگوں کے اندر معاشرہ کی عام روش سے ہٹ کر اپنی زندگی کی اصلاح کا جذبہ پیدا کر دیا۔ لکھنؤ میں ان کی مصروفیت کا ذکر کرتے ہوئے غلام رسول مہر رقم طراز ہیں:

ہر مہفتہ جمعہ سے پہلے عصر تک ٹیلہ والی مسجد میں مولانا عبدالحی وعظ کہتے۔ ہزاروں آدمی شریک ہوتے، وہ ہر پیغمبر کا اسوہ پوری تفصیل سے بیان کرتے اور ساتھ ساتھ بتاتے جاتے کہ خود ان کے عہد میں لوگوں کے اندر کیا کیا اعتقادی اور عملی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں سورہ انبیاء

کے پانچویں رکوع کی تفسیر کے سلسلے میں مولانا نے تعزیر داری، عرس راگ رنگ، تگور پرستی، پیر پرستی، داڑھیاں منڈانا، لبیں بڑھانا، پٹے رکھنا، ہسی لگانا، کبوتر اڑانا، مرغ لڑانا، سیٹی بجانا، پتنگ اڑانا اور اس قسم کی باتوں سے سختی سے روکا۔ وعظ میں فرنگی محل کے علماء مولانا سید ولد راعلی مجتہد کے شاگرد اور دوسرے عائد علم موجود تھے۔ سب پر سختی طاری تھا اور زار زار روتے تھے۔

معمد الدول نے سید صاحب کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو پسند نہ کیا۔ بعض علماء کو اپنے مفادات بھی مجروح ہوتے نظر آئے۔ چنانچہ سید صاحب کو وہاں سے رختِ سفر باندھنا پڑا۔ انھوں نے تھوڑے عرصے کے لیے اودھ میں حرکت و انقلاب کی فضا پیدا کر دی اور سمیت و حوصلہ سے کام لینے کا سبق دیا۔ بالآخر ۱۸۳۷ء میں بالا کوٹ میں اپنے احباب کے ساتھ سکھوں کے خلاف جہاد میں شہید ہو گئے۔

ان کوششوں کے ماسوا اودھ کا سواد اعظم اسی راستے پر گامزن رہا۔ بدھ و چل رہا تھا، صوفیا کی خانقاہوں اور بزرگوں کے خزاروں پر مسلمان عوام کے ساتھ مہذب و عوام کا بھی زبردست جمع ہوتا تھا۔ سید سالار مسعود غازی حضرت جہانگیر سنائی شاہ مدار اور شاہ میننگ کے خزاروں پر غیر مسلموں کی بڑی تعداد مسلمانوں کے ساتھ نذر و نیاز میں شریک رہتی۔ اہل ہندو میں ایک طبقہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام کی مہلی اپنے بچوں کے گلے میں ڈالتا ان کی نیاز کا کھانا پکواتا، اپنے بچوں کے نام کے تعزیے مسلمانوں کے گھروں سے اٹھواتا کچھ لوگ چھپ کر مسلمانوں کو بقول مرزا قتیل عروس کے لیے روپیہ دیتا اور وہ کسی چشتیہ قادریہ یا سہروردیہ بزرگ کا عرس کروا لیتے تھے۔ بعض شاہ مدار کے نام کی چوٹی سروں پر رکھتے اور جب بچہ بڑا ہو جاتا تو اسے شاہ مدار کے خزار پر لے جا کر منڈولتے اور اس بچے کی موت سے بے خوف ہو جاتے۔ قتیل لکھتا

سید احمد شہید۔ غلام رسول مہر کتاب نثر الہیہ ۱۹۵۳ء ص ۱۹۰ مہفت تاشا مرزا قتیل ص ۱۰

ہے کہ رذیل طبقہ کے مسلمان جو حق درجہ جو مکلف پور سیاہ جھنڈے اٹھائے ہوئے جاتے اور شاہ مدار کو رسولؐ اور ائمہ اسلام سے بھی بالاتر سمجھتے بلکہ خدا کے برابر پہنچا دیتے رشاہ مدار کے مرید (اودھ کے) گاؤں گاؤں اور قریہ قریہ میں موجود تھے اور تقریباً ہر قریہ میں مداری فیقروں کے نیکے موجود تھے ان کے مزار کے مجاور مہندوں کو بتاتے کہ مر قاضی، حسن، حسین اور محمد سب شاہ مدار کے القاب ہیں، اسی طرح اودھ میں شیخ سدو کی بڑی دھوم دھام تھی۔ ان کے بارے میں قتیل لکھتا ہے۔ ”بعض نچلے طبقہ کے مسلمان اور کچھ اس طرح کے مہند شیخ سدو کی پرستش بھی کرتے ہیں ان کی تدر کے لیے زیادہ تر بکرا بکری ذبح کر کے پکائی جاتی ہے۔ یہ کھانا ہر شخص کو نہیں لکھتا کیوں کہ جو ایک مرتبہ ان کی نذر کا کھانا کھالیتا اس کی گردن پر شیخ سدو سوار ہو کر ہر سال اس سے تدر کا بکرا وصول کرتے، جو نذر کا بکرا نہیں چڑھاتا اس کا سر خود بخود چکرانے لگتا دونوں آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور جھکے، درد ہونے لگتا۔ جب وہ نذر پوری کر دیتا تو بھلا چنگا ہو جاتا۔ چونکہ انسان کا واسطہ خلاق ہوتا ہے اس لیے ان اعلیٰ کالیے مصائب میں گرفتار ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔“

دوسری طرف ہمارے صوفیائے مہند دیوتاؤں کو احترام کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیا۔ کچھ لوگ تو سری کرشن جی اور رام چند جی کو انبیاء کا درجہ دینے لگے۔ دلرا شکوہ کے دور ہی سے بیراگ و تصوف میں کچھ لوگوں کو فرق نہیں محسوس ہوتا تھا مغل بادشاہ محمد شاہ سیراگیوں سے زبردست عقیدت رکھتا تھا اور آخر میں وہ سوامی نارائن سنگھ کا جوشیو نارائن سلسلہ کا بانی تھا مرید ہو گیا۔ بہ سوامی وحدت الوجود کا قائل تھا اور ہر فرقے کے لوگوں کو مرید کرتا تھا۔ اس زمانہ کے لوگ یکشرٹ چار ابر و صاف کرتے اور لوگوں جیسی وضع اختیار کر لیتے تھے۔ بھگوان داس مہندی نے مرزا گرامی کے

سلاہفت تماشاء مرزا قتیل۔ مکتبہ برہان دہلی ص ۱۰

بارے میں لکھا ہے۔ ”انھوں نے وسیع المشرقی کاشیوہ اختیار کر لیا تھا ان کا ظاہر لباس صوفیا و مشائخ سے مشابہ تھا۔ لیکن ہندوستان کے قلندروں کی وضع میں زندگی گزارتے تھے۔ داڑھی مونچھ اور بھوؤں کو خیر باد کہا اور ہر مذہب و ملت کے لوگوں سے بڑی گرم جوشی سے ملتے تھے۔“

اسی طرح اس عہد کے اور کئی اہل قلم اور شعرا کے بارے میں مذکور ہے کہ داڑھی مونچھ منڈا کر انھوں نے جوگیوں کی وضع اختیار کر لی تھی۔ غرض صوفیوں سہرہ آوردہ لوگوں اور بادشاہوں کے اس رویے کے سبب سے مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ ہندو لوگیوں اور سنیسیوں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتا ان کو پاکیزہ خیال بے ریا اور تارک الدنیا خیال کرنا اور ان کی روحانیت میں یقین رکھنا۔ رفتہ رفتہ سہراگیوں اور سنیسیوں کے عقائد مسلم معاشرہ کے ایک حصہ میں نفوذ کر گئے اور کچھ لوگوں نے ان کی مصاحبت اختیار کر لی۔ عارف سبحانی نام کے ایک درویش مسجد میں عبادت اور مندر میں ڈنڈوت کرتے تھے۔ آج کے ہندوستان میں بھی ڈاکٹر محمد عمر کی اور میں دو ایسے فرے مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں جن کے عقائد و اطوار پر سنیاسیوں اور جوگیوں کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں یہ ہیں مدارہ اور جلالیہ۔

اس عہد میں تصوف اپنے دوسرے پہلو اور اپنے جزو خاص یعنی عشق کی تعلیم کے مطاع میں بھی صحیح و گہرے قائم نہ رہ سکا۔ بلکہ ایسے غلط راستوں پر چل نکلا جس کے اثرات سے تمدن میں مذہب و اخلاق کی بنیاد پر گہری جیسا کہ ڈاکٹر نور الحسن لکھی رقم طراز ہیں:

”مذہب و صوفیوں کو حقیقت کی تلاش میں مجاز ط اور یہ لوگ مجاز میں الجھ کر اسکو حقیقت سمجھ رہے تھے۔ اس طور پر ظاہر یا منظر پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ حقیقت یا حق معدوم ہو گیا۔ اس ظاہر پرستی نے ہر چیز پر

ملہ بحوالہ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر۔ ڈاکٹر محمد عمر پبلیکیشنز ڈوئیرن دہلی

ظاہر پرستی کا رنگ چڑھا دیا۔ عقائد رسوم مذہب معاشرت اور معیشت سب پر مصنوعی و رسمی جذبات کا رنگ چڑھ گیا۔^۱

اس طرح عشق کی بوالعجیاں ہیں اٹھارویں صدی کی آخری دہائیوں میں دہلی میں بڑی مکروہ شکل میں نظر آتی ہیں جبکہ لوگوں سے عشق کرنا اور اس میں معشوق حقیقی کی جھلک دیکھنا ایک مشغلہ بن گیا۔ ہندوستانی معاشرہ میں یہ مرض ایران سے آیا تھا حبیبِ اخلاقی قیود کے بندھن ڈھیلے پڑ گئے تو رندی و بوالہوس پر عشق مجازی کا یہ خلاف چڑھانے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی اور سیدھے طوائف کے عشق کو عشقِ حقیقی کا ایک زینہ بنالیا گیا۔ اس زوالِ آمادہ معاشرہ کے پاس اپنے گناہوں کی تاویل کے لیے اس سے اچھا اور کیا طریقہ ہو سکتا تھا۔ غرض تصوف اس دور کے لیے ایک خواب پریشاں کی مانند تھا جس کی ہر شخص اپنے اپنے حوصلہ اور ذوق کے مطابق تاویل کر رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے صحیح ہے:-

”ہر دور کو ایک فکری سہارے کی ضرورت ہوتی ہے ہر شخص کا ایک فلسفہ حیات ہوتا ہے۔ خواہ شعوری یا نیم شعوری طور پر اس فلسفہ سے وہ اپنے اعمال کا جواز ڈھونڈھتا ہے۔ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں تک کو معصوم اور ناگزیر قرار دیتا ہے۔ اس طرح اس دور کو اپنی نگینی و سرستی اور رندی کے لیے ایک فکری سہارے کی ضرورت تھی۔ یہ پناہ گاہ اسی نے تصوف میں تلاش کر لی۔“^۲

حاصلِ کلام یہ ہے کہ فرار کی یہ ذہنیت جو زندگی کے دیگر گوشوں میں اپنے لیے حافیت گاہیں تراش چکی تھی تصوف میں اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے ایک ہل اور آسان پناہ گاہ بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

۱۔ دہلی کا دبستانِ شاعری۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی فروغ اردو لکھنؤ ص ۳۹
۲۔ دہلی کی شاعری کا فکری و تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن دانش محل لکھنؤ ص ۹۱

لیکن یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ دربار کے حلقہٴ اثر سے دور عوام اور علماء کا ایک طبقہ ان پناہ گاہوں کو اپنے لیے باعث تنگ تصور کرتا رہا۔ اس عہد میں علماء و شیوخ کی ایک معتد بہ تعداد حق و راستی پر قائم تھی۔ لکھنؤ، خیر آباد، کاکوری، ہردوئی، بہرائچ، سندیلہ، دیوہ، سلون، کچھوچھو میں ایسے فقراء و صوفیا بھی موجود تھے جو کم و زیادہ کادام تزییر بچانے کے بجائے شریعت کے ادا و نواہی کی تبلیغ میں مصروف تھے اور ان کے طفیل میں عوام کا ایک بڑا طبقہ اودھ کے امراء و سربراہان و اہل عدہ طبقہ کی ساری عیاشیوں اور رنگینیوں کے باوجود شریعت کی سادگی پر عمل کر رہا تھا اور عیش پرست طبقہ کی رنگ لیاں اس پر اثر انداز نہ ہو سکی تھیں۔ وہ اپنے معاشی مفادات کو قربان کر کے، عسرت و تنگی کی زندگی گزار کر اور اپنی قناعت پسند اور سادہ زندگی سے معصیت کے اندھیروں میں روشنی کے مینار کی مانند جگمگا رہے تھے۔

اودھ کے اس ماحول میں شیعہ علماء کا ایک طبقہ بھی حق و راستی پر قائم تھا۔ یہ حضرات تصوف کے بالمقابل شریعت پر اصولی اعتبار سے زور دیتے تھے۔ خاص طور پر تصوف میں نفی خودی کے عنصر کے قائل نہ تھے۔ اور ترک اسباب و علالت دنیا کے بجائے شریعت پر قائم رہ کر دنیا کو برتنے کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن نوابین و بادشاہان اودھ کے عہد میں انھوں نے عوام سے شریعت پر عمل کرانے اور امراء و حکمران کو اس کا پابند بنانے میں اپنی بے بسی محسوس کرتے ہوئے اپنی اس ذمہ داری سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور ادا و نواہی کی تبلیغ و تلقین کی کوئی ہم نہ چلا سکے۔ آگے چل کر حکمرانوں کی مذہبی غلط کاریوں کو بھی انھوں نے نظر انداز کیا اور ان میں سے اکثر نے حلیب منفعت کو اپنا مقصد و حیات بنالیا اور اسلام کی تبلیغ کے بجائے فقط شیعیت کی چند روایات پر بے پناہ زور دینے لگے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اودھ کے صوفیاء کے مزاروں پر اور عرسوں اور مجال و قال کی محفلوں میں شیعہ حضرات شرکت نہیں کرتے تھے۔ قبر پرستی اور فقرا نوازی کا وہ انداز جو سنی عوام نے اختیار کر رکھا تھا اس سے یہ محفوظ تھے مگر منہد و مذہب کی روایات

روم کا ان پر اچھا خاصا اثر پڑا۔ انھوں نے بھی دھیرے دھیرے تدریجاً رومی کی خاطر دوسروں کی طرح درگاہیں بنالیں اور انھی روم میں مبتلا ہو گئے جو اوروں میں رائج تھیں۔ اس کے علاوہ تو ہم پرستی وہ مرض تھا جس میں وہ دوسروں سے بڑھ چڑھ کر شریک تھے جنوں اور دیگر مابعد الطبعی مخلوقات پر بڑا پختہ عقیدہ ہو گیا۔ تدریجاً رومی کی توحید گھر گھر میں رائج ہو گئے۔ زندگی کے ہر موڑ پر ان مابعد الطبعی قوتوں سے امداد و استعانت طلب کی جانے لگی۔ دفعِ ملیات کے طرح طرح کے نسخے ایجاد ہوئے اور اچھے و برے شگون کا لحاظ کیا جانے لگا۔ مہینے کے کچھ دن اور تاریکیں مبغوض ہو گئیں، ارواحِ خبیثہ، ارواحِ صالحہ دونوں کو ٹوٹا رکھنے کی کوشش کی جانے لگی۔ ہر گھرانے میں شادی کے موقع پر بابا فرید کا پوڑا ایک کاغذ کے تھیلے میں شکر باندھ دیتے ضرور جاتا تھا جس کے بغیر شادی کی تکمیل نہ ہوتی۔ شادی کے موقع پر مہندوانہ روم شیعہ سنی سبھی میں رائج ہو گئیں مثلاً۔ لڑکے لڑکیاں لڑکپڑا پہنا کر کلائی میں ریشمی کلاوہ باندھنا عقد سے فارغ ہونے تک دولہا کا ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار رکھنے پر مہنا۔ دولہن کے گھر سے جتنی لے جانا وغیرہ۔

شیعہ حضرات نے حضرت علی کا دسترخوان بچھانا اور یہ تصور کر کے کر وہ دسترخوان پراگئے ہیں ان کے دست مبارک کے نشانات ڈھونڈنے شروع کر دینا چنانچہ قتل مکھتا ہے:

”نذر کے کھانے پر فاتحہ دینے کا طریقہ تو رانیوں میں اور ان کی اولاد میں رائج تھا۔ اب اماموں کے ان پیروں میں بھی رواج پا گیا ہے جو ایرانی الاصل ہیں۔“

اٹھارویں صدی کے اودھ میں زندہ اور چلتے پھرتے پیروں سے زیادہ ان بزرگوں کی قبروں سے لوگوں کو عقیدت تھی جو اس دنیا سے جا چکے تھے ہر ہر طبقہ اور رستی میں کوئی نہ کوئی بزرگ اس علاقہ کی حفاظت اور دیکھ بیکھ کے لیے متعین تھے۔ ان کی قبر اس علاقہ میں مرجعِ خلافت بنی ہوئی تھی چنانچہ قتل مکھتا ہے:

۱۵۶۔ سہفت تماشہ۔ مرزا قتیل

”ہر قبر میں کسی نہ کسی صوفی کی قبر بھی ضرور ہوتی ہے جنہیں محدوم صاحب کہنا جاتا ہے۔ اور اس ولایت کا والی سمجھا جاتا ہے یعنی اس قصبہ کی آبادی کو ان کے قدموں کی برکت سمجھتے ہیں اور ان کی کرامتوں کے دفتر محفلوں اور مجلسوں میں بیان کیے جاتے تھے۔“ اودھ کے سنیوں نے اگر قبروں سے ملوگا رکھی تھی تو شیعوں کا یہ حال تھا کہ عزاداری کے مراسم کے دائرہ میں انہوں نے پورے مذہب اور اس کے جملہ تقاضوں کو محدود کر دیا تھا عزاداری کے مراسم ثقافتی حیثیت اختیار کر گئے تھے اودھ میں یہ اس قدر مقبول ہوئے کہ قریہ قریہ میں آبادی کا ہر طبقہ جس جوش و خروش سے ان میں حصہ لیتا تھا اور کسی قریب میں نہ لیتا تھا۔ ڈاکٹر نیز مسعود کا خیال درست ہے کہ یہ مراسم اس عہد میں فروغ مذاہب سے گزر کر اصول تمدن میں داخل ہو چکے تھے۔

”فروع پر زور دینے والے اور غیر اہم اور غیر ضروری باتوں کو ضروری سمجھنے کا مرض اس حد تک عام ہو گیا تھا کہ مذہب کی بنیادی تعلیمات پس پشت ڈال دی گئی تھیں اور غیر مسلموں سے بہت سے امور میں مشابہت و مطابقت پیدا کر لی گئی تھی۔ چنانچہ مراد برکنے پر جناب سیدہ کی کہانی سننی جاتی جس طرح غیر مسلم اپنی آرزوؤں کی تکمیل پر ست نرائن کی کتھا سنتے ہیں — سوز خوانی کے لیے ہندوستانی موسیقی کی قدیم صنف دھرب کا انتخاب کیا گیا۔“

غرض اس عہد کے اودھ میں ایران سے جو صوفیانہ سلسلے آئے ان کے مشاغل میں مروجہ آیام کے ساتھ طرح طرح کی آمیزشیں ہو گئی تھیں اور یہ اسلام کی سادہ تعلیمات سے بہت دور نکل گئے تھے تصوف کے نام پر ہر طرح کی توہم پرستی جاری تھی اور یہ اصلاح کردار اور تہذیب نفس کے بجائے چند رسوم و روایات کا مجموعہ بن گیا تھا چنانچہ اس عہد کا جانو لیتے ہوئے ڈاکٹر آشیر وادی لال لکھتے ہیں:-

”اپنے آسان اور واضح مذہبی اصولوں کے باوجود بھی وہ (مسلمان) پرانی یادگاریوں

لے ہفت تا شاہ مرزا قتیل مراد ۱۳۱۱ھ رجب علی بیگ سرور ڈاکٹر نیز مسعود، شعبادہ و الہ آباد
یونیورسٹی مد ۳۵

کی پوجا کرتے بقروں کی عزت کرتے اور سادھوؤں اور بے پڑھے لکھے مذہبی قیروں کے آگے سرتسلیم خم کرتے۔ اودھ میں اپنی سب سے اہم زیارت گاہ بہرائچ کے قصبہ میں مسلمان ہر سال ہزاروں کی تعداد میں جمع ہوتے اور سالار مسعود کی قبر پر نذرانے چڑھاتے اور دنیاوی خواہشات کی تکمیل کے لیے ان سے استدعا کرتے۔^۱

تقریباً یہی بات ڈاکٹر وحید مرزا بھی اس عہد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 ”اس طرح کے صوفیوں قلندروں اور فقیروں کی بڑی تعداد کی اس عہد کے مسلم معاشرہ میں موجودگی اس بات کا ثبوت مہیا کرتی ہے کہ ہندوستان میں اسلام اپنے سادہ اور محتاط طریق عمل کو چھوڑ کر اور تکالیف شریعت کے سیدھے طریقے سے ہٹ کر رسوم و اہام کا ایک مجموعہ بن گیا تھا جس میں مکروہات، توہمات اور پیر پرستی کا نہایت اہم رول تھا۔ یہ بات عام ہو گئی تھی کہ ہر آدمی کا اپنے لیے کسی روحانی پیشوایا پیر سے رشتہ استوار کرنا ضروری ہے جس کے بارے میں عوام کا یہ خیال تھا کہ دنیا و عقلی کی کامیابی کا انحصار اسی بات پر ہے۔“^۲

ایک انگریز خاتون مسٹر کنسلے بھی جو شجاع الدولہ کے عہد میں الہ آباد میں کچھ دن مقیم رہی اس عہد کے شمالی ہند کے مسلمانوں کی روحانی و مذہبی حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہے:

”مسلمان بھی ہندوؤں کی طرح سائنس کے علوم سے نفرت کرتے تھے وہ اپنے سادہ اور عمل پر زور دینے والے مذہب کے باوجود درگاہوں، بقروں اور قدیم مذہبی یادگاروں کی پرستش کرتے تھے اور ہر طرح کے صوفیوں قیروں کے آگے گردن جھکا تھے۔ ہزاروں کی تعداد میں بہرائچ اور اودھ کے دوسرے مزارات پر جاتے اور قیمتی اشیاء کے بدلے پیش کرتے تھے اور اپنے دنیاوی مقاصد کی تکمیل کے لیے مسعود

^۱ لہ اودھ کے دونواب (مندی) ڈاکٹر آشیر وادی لال شیو لال اگر وال کپنی اگرہ ۱۹۶۹ء

^۲ ملہ بحوالہ Medieval Indian Culture ایجوکیشنل پبلشرز اگرہ ۱۹۷۲ء

غازی کی روح سے امداد طلب کرتے۔“

پیروں کی پرستش اور مزاروں اور خانقاہوں سے بے پناہ عقیدت اس دور میں عام تھی یہ رجحان صرف اودھ کے مسلمان عوام میں ہی نہیں بلکہ دہلی اور خود قلعہ مطلی کی فصیلوں میں موجود تھا۔ خود شاہان دہلی کی ضعیف الاعتقادی اس وقت شباب پر تھی۔ ایک واقعہ سے اس کا صحیح اندازہ ہو جائے گا جو ڈاکٹر محمد حسن نے قلعہ اظفری کے حوالے سے نقل کیا ہے:

”قلعہ اظفری میں مرزا علی بخت محمد ظہیر الدین اظفری نے جو شاہ عالم کے دور میں قلعہ معلیٰ میں قید تھے اور غلام قادر روہیلہ کے منگامہ کے بند براہ لکھنؤ کرنا لک پہنچے قلعے کے اندر کے نقلی پیروں اور دھوکہ باز فقروں کے متعدد واقعات لکھے ہیں جس سے اس دور کے صاحبان اقتدار کی ضعیف الاعتقادی پر روشنی پڑتی ہے اظفری نے ایک شاہ یقین کے قلعہ میں اثرات کے احوال لکھے ہیں اور انھوں نے جس جس طرح سے شہزادیوں کو بے وقوف بنایا ہے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً ایک جیونا بیگم کا واقعہ درج ہے جنھوں نے اپنے شہزادہ جواں بخت کے لکھنؤ چلے جانے پر پیروں فقروں سے خود بھی وہاں پہنچنے کے لیے تعویذ گنڈے کر لئے اس لیے کہ بیگم اور ان کے رشتہ دار قلعہ میں قید تھے۔ شاہ یقین نے اس معاملہ میں بیگم کو خوب بے وقوف بنایا اور یہ یقین دلایا کہ سال بھر کے اندر کسی دن موکلان غیبی کے ذریعہ جیونا بیگم کا پٹنگ اٹھو اگر لکھنؤ بھیج دیا جائے گا۔ غرض مدت دراز تک جب بیگم کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوا اور شاہ یقین کو راز فاش ہونے کا اندیشہ ہوا تو وہ اچانک غائب ہو گئے۔“

ایک جیونا بیگم تک یہ کیفیت محدود نہ تھی بلکہ پورا معاشرہ انھیں توہمات کے برگ و بار کے سہارے جی رہا تھا۔ دہلی سے لکھنؤ تک گنڈوں تعویذوں منتوں مرادوں و غلو قوالیوں اور دفع طیات اور تکمیل خواہشات کے لیے تدر و نیاز اور اوراد وظائف کچھ

دھوم دھام تھی۔ محنت و مشقت جدوجہد اور عرق ریزی سے لوگوں کا دل سرد تھا۔ میٹھ و عشرت کے سنہرے خوابوں سے لوگ محمور رہنا چاہتے تھے اور جو آرزوئیں دست و بازو سے نہ پوری ہوتیں ان کے لیے غیبی طاقتوں پر انحصار کیا جاتا۔ مسائل کی گتھیوں کو عمل کے ناخن سے سلجھانے کے بجائے کرامات اور خوارق عادات کا سہارا تلاش کیا جاتا اور تصوف کے مرغزاروں میں اس طرح کی حسرتوں کی تکمیل کے لیے بڑے مواقع تھے۔ زندگی کے آلام سے فرار کی یہی آرزو انھیں طوائفوں کے عشرت کدوں میں لے جاتی اور اسی غرض سے وہ مکروہ یا کاجال بچھانے والے صوفیوں کی خانقاہوں میں حاضری دیتے۔ بقول خلیق نظامی ”لوگ جس عقیدت سے خانقاہوں اور مرادات پر جاتے تھے اسی جو مش اور ولولہ سے طوائفوں کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے“ ان کی رندی اور مذہبیت ساتھ ساتھ چلتی۔ عیش کوشی زندہ دلی اور نشاط پرستی کی یہ روایت دربار سے بازار تک اور دہلی سے لکھنؤ تک ہر جگہ رائج تھی ہر طرف ایک ہی طرح کے مسائل درپیش تھے اور ان کا ایک طرح کا علاج ہر جگہ اختیار کیا گیا تھا۔ اگر لکھنؤ میں نوابین درگاہ حضرت عباس میں حاضری دیتے تھے تو بادشاہان دہلی صوفیوں کی محفلوں میں دست بستہ جاتے محمد شاہ نے شاہ مبارک کو برہان الطریقیت شاہ رمز کو فصیح البیان اور شاہ بدھا کو برہان الہدایت کا خطاب دیا تھا۔ بادشاہ کے اس رنگ کو دیکھ کر امراء اور وزراء پر بھی ہر گوں سے منتیں مانگنے اور تہنید اور گنڈے طلب کرنے کا شوق چھا گیا، اب جسے دیکھنے ولایت کے منصب کا دعویٰ دے دینے لگا حتیٰ کہ موخرین کے بقول گاہوں کے بازار کے کاریگروں تک نے نقلی عملے اور جتے پہننے شروع کر دیئے تھے۔ ●●

اپنے معاونین سے
ادارہ کا اکاؤنٹ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF
-E-ISLAMI کے نام سے ہے۔ براہ کرم اپنا چیک یا ڈرافٹ اسی نام سے بھیجیں، اس میں کسی لفظ کی کمی بیشی سے جت ہوتی ہے۔ امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (مینجر)

حافظ کی شاعری

اسلامی نقطہ نظر سے

(۲)

ڈاکٹر کبیر احمد جاسی علیگ

آٹھویں نکتہ میں احمد کسروی نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار کا موضوع صوفیوں اور خراباتوں کی یہی کشمکش و کشاکش ہے جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حافظ ریاکار صوفیوں اور زاہدوں سے مصروف پیکار رہے ہیں، کسروی کے نزدیک وہ لوگ غلطی پر ہیں کیوں کہ ان لوگوں کو اس کشاکش کا علم ہی نہیں ہے جو صوفیا اور خرابات کے درمیان برپا بنتی یوں تو احمد کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ کے یہاں کہیں کہیں ریاکار صوفیوں کی تنبیہ بھی دکھائی دیتی ہے مگر ان کے کلام کا بیشتر حصہ جبریت، مستی و رندی، سادہ رویوں سے عشق اور بے ناموسی کے موضوعات پر مشتمل ہے اور وہ اسی کی تعلیم دیتے ہیں ان کی تعلیم ریاکار صوفیوں کی پیروی کرنے سے کہیں زیادہ بدتر ہے۔ احمد کسروی کے نزدیک حافظ کہیں کہیں خالص بھی گستاخی کر جاتے ہیں جو بدترین گناہ ہے۔ اسی سلسلہ سخن میں احمد کسروی نے اپنی قوم کی اس علوت پر اظہارِ تاسف کیا ہے کہ جب وہ کسی کی توفیق کرتے ہیں تو اس کو جامع کمالات اور ہر فن مولا بنا کر پیش کرتے ہیں اور اگر کسی کی مخالفت کرتے ہیں تو دنیا کی کوئی بُدی ایسی نہیں ہوتی جو اُس سے منسوب نہ کرتے ہوں۔ ایرانی قوم نے حافظ کی توصیف میں اسی ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ اس سلسلے میں مثال کے طور پر حافظ کا درج ذیل شعر لکھتے ہیں :-

دوش دیدم کلاہیک در میخانہ زدند خاکِ آدم بہ سرشتند و بہ پیمانہ زدند
 پھر اس شعر پر تبصرہ کرتے ہوئے بتلاتے ہیں کہ یہ وہی خیال ہے جس کو خرابایتوں کا گروہ
 بار بار دھرتا رہا ہے وہ بھی کہتا رہا ہے کہ جس وقت آدم کا پتلا بنانے کے لیے مٹی گوندی
 گئی تو اُس میں تھوڑی سی شراب ملا دی گئی یہی وجہ ہے کہ ہم آدم کی اولادوں کے دلوں
 میں شراب کی محبت موجزن ہے۔ حافظ بھی اسی مضمون کو دھرتا چلتے ہیں۔ کسروی
 کو اس شعر کی ساخت اور انتخاب الفاظ پر بھی اعتراض ہے خاص طور سے ”پیمانہ زدند“
 کے الفاظ پر۔ کیونکہ میانہ ظرفِ شراب ہے، شراب نہیں اس لیے ان کے نزدیک یہ
 کہنا کہ خاکِ آدم بہ سرشتند و بہ پیمانہ زدند بے معنی ہے اسی طرح کی چند مزید مثالیں
 پیش کرنے کے بعد انھوں نے بڑے سخت لہجے میں یہاں تک کہہ دیا ہے :-

”ایں است اندازہ یادہ گوئی فیلسوف شیراز۔ اکنوں شما اگر
 از ہوا داران حافظہ پیرسید، خواہید دید کہ ایں شعر کہ شاید صدر
 خواندہ اند توجہی بہ معنائیش نکرده اند۔ کور دلان تنہا بنام آنکہ شعر
 حافظہ است با صد لذت خواندہ ولی معنائیش را نفہمیدہ اند“
 (ص ۲۸-۲۹)

(شیراز کے فلسفی کی یادہ گوئی کا انداز یہ ہے۔ اب اگر آپ حافظ کے
 معتقدوں سے پوچھیں تو آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ انھوں نے اس شعر
 کو سیکڑوں بار پڑھا ہے لیکن انھوں نے اس کے معنی کی طرف کوئی
 توجہ نہیں دی ہے۔ ان دلوں کے اندھوں نے صرف اس نام پر کہ
 یہ شعر حافظ کا ہے اس کو سیکڑوں بار لطف و لذت کے ساتھ پڑھا
 ہے مگر اس کے معنی نہیں سمجھے ہیں۔)

کسروی نے اپنے مقالے کے نویں نکتہ میں حافظ کی ان تعلیمات کی ایک فہرست
 دی ہے جن کو وہ غلط (بد آموز) سمجھتے ہیں۔ اس فہرست کو پیش کرنے سے قبل انھوں نے
 اپنی اُسی بات کا اعادہ کیا ہے کہ حافظ اپنی شعر گوئی کے لیے جن علوم اور افکار و نظریات

سے مولد فراہم کرتے ہیں وہ ایک دوسرے کے برعکس و بر خلاف ہیں یہی وجہ ہے کہ جب ہم حافظ کے اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو کبھی وہ خرابیابی کے روپ میں جلوہ گر نظر آتے ہیں تو کبھی صوفی کے۔ کبھی ایک مسلمان دکھلائی دیتے ہیں تو کبھی شاعر محض قصہ مختصر حافظ خود نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں؟ چونکہ کوئی حقیقی و واقعی جذبات ان کے دل میں موجزن نہیں ہوتا اس لیے ان کے اشعار اس قبیل کے ہوتے ہیں:

فما نلت اکو بشیر از تو ی بچید غمان قنار الذت گر نیکو نمی داند مگس
کویت از شکم چو دریا گشت دی نرم کباب بر سر آندایں رفیقان بسکتہ چرخس
ان کو نقل کرنے کے بعد سوال کرتے ہیں

”اینا چہ معنائی میدارد چیرا یاد کی عمر با ایں سخنان پوچ بہ ہودہ

بسر دبر“

ان اشعار کے معنی کیا ہیں؟ کوئی شخص کیوں اپنی زندگی ان پوچ

اور یہ ہودہ خیالات میں بسر کرے؟

پھر انھوں نے واقعی حقیقی شاعری اور شاعری برائے شاعری کے فرق کو چند جملوں میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے بعد ازاں حافظ کی بد آموزیوں کی جو فہرست لکھی ہے وہ یوں ہے:-

حافظ نے شراب کی گزان آمیز توصیف کی ہے جس کو احمد کسروی سمجھنے سے قاصر ہیں کہ یہ توحیف و توصیف کس لیے ہے؟ حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا نے شراب کا ایک وصف یہ بیان کیا ہے کہ شراب سر بستہ رازوں کو افشا کرتی ہے اور انسان کو جن چیزوں کا علم نہیں ہوتا ان کا علم مہیا کرتی ہے۔ شراب کی اس طرح کی ستائش کو کسروی نے یا وہ کوئی کا نام دیا ہے اور بکھلے کہ درج ذیل اشعار کو پڑھ کر اگر کوئی شخص حافظ کو دیوانہ اور یلوعہ گو کہے تو بجا ہے۔

بیاساقی آن آب آتش خواص بمن دہ کتابم از غم خلاص

فریدوں صفت کا ویانی مسلم برا فرازم از پشتی جام جم

بیاساقتی اس نکتہ بشخوڑ می کہ یک نکتہ می بز دیہیم کی
ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

صدی توان باور کرد کہ نو در صداہ خواران ایران فریب ای شعر بان حافظ و دیگران را
خوردہ اند و من بھی دامن ہوا دلان حافظ ای نادانی ہای او چہ می گویند و چہ ہا ز پیش می کشند
(اس بات پر یقین کیا جاسکتا ہے کہ ایران کے نوے فی صدی
شراب خوروں نے حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا کے
اس طرح کے اشعار سے دھوکا کھایا ہے۔ مجھ کو اس بات کا علم نہیں
ہے کہ طرفداران حافظ ان کی ان نادانیوں کے بارے میں کیا
کہتے ہیں اور اس کے لیے کیا وجہ جواز بیان کرتے ہیں (ص ۲۱)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی دوسری غلط تعلیم اس دنیا کی لغت و طاعت
کرنا اور اس کو بیچ و پوچ سمجھنا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ایک جماعت ایران میں
ایسی بھی تھی جو نہ تو کوئی کام کرتی اور نہ ہی اپنا گھر بسا کر زندگی کی ذمہ داریوں کا بار
اٹھاتی جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یہ جماعت زندگی کی خوشیوں کی لذت سے بے بہرہ ہو جاتی۔
جب ان کی نظر اعلیٰ زندگی گزارنے والوں اور دنیا کے لذائذ سے لطف و مسرت حاصل
کرنے والوں پر پڑتی ہے تو وہ جل کر اس طرح کے اشعار کہنے لگتے جس سے دنیا کا بیچ و
پوچ ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے :

حاصل کا کہ کون و مکان این ہر نیست بادہ پیش آر کا اسباب جہاں این ہر نیست
جہان و کار جہاں خط بیخ در بیخ است ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

۱۷	ہو شیار از حافظ مہیا گسار	جامش از ہر اجل سرمایہ دار
	رہن ساقی خسرو پر ہزار و	می علاج ہول رستاخیز او (اقبال)
۱۸	تخم نخل آہ در کہباز کاشت	طاقت پیکار با خسرو داشت
	دعویٰ اونیست فیر از قال و قیل	دست او کوتاہ و خرما بر غیل

موجود رہتی عہد از جہاں مست نباد کہ این بخورہ عروس ہزار داماد است
اشعار کی اصل روح پر تنقید کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

”حافظ اگر ہمیشہ اسی خرد میدان داشت این می دانست کہ در این جہاں
بیکار و پیشہ توان زیست۔ میدانست کہ در کج میخانہ ہا نشستن و باوہ
سرودن و چشم بدست این شاہ و آن وزیر و دختن جہاں را بخود زینا
ساختن است، و این بود برای خود کاری یا پیشہ اسی پیش کی گرفت
و نیازی بکوشش از جہاں پیدا نمی کرد۔“

ہر چند این نکوشش ہا از جہاں بسیار بی معنی است، آناں
معنی جہاں و زندگانی را نہ دانستہ بودند و ما فہمائے بہ سخن ہائے پر دافہ
اند۔ ولی ہاں سخنناں ما فہمائے آناں در دہا جہا می گیرد و ما یہ کجی اندیشہ ہا
میگرد و دوزخ ہا را مست می گردانہ۔ امر و یکی از انگیزہ ہا بے
بیدردی ایرانیان ہاں سخنناست۔ در نزد خود بچہاں آن ارزش
را نمی دہند کہ در را ہش بکوشش و جانفشانی پردازند از جہاں
ہمیں اندازہ رامی خواہند کہ خوراک و پوشاک کی از ہر را ہی کہ باشد
بدست آورند و روز بگزرا نند۔“ (ص ۳۱-۳۲)

(حافظ اگر کچھ بھی عقل و خرد رکھتے تو اس بات سے واقف ہوتے
کہ اس دنیا میں کوئی پیشہ اختیار کیے بغیر بیکار رہ کر زندگی نہیں گزاری
جاسکتی، وہ اس بات سے بھی واقف ہوتے کہ شراب خانہ کے ایک
گوشہ میں بیٹھے رہنا، یعنی اشعار کہنا اور اپنی آنکھوں کو کبھی اس
بادشاہ اور کبھی اُس وزیر کے ہاتھوں پر گاڑے رکھنا، دنیا کو اپنے
لیے ایک قد خانہ بنانا ہے۔ اگر وہ اس حقیقت سے واقف ہوتے
تو اپنے لیے کوئی کام یا پیشہ منتخب کرتے اور ان کو اس بات کی مطلق
ضرورت نہ ہوتی کہ وہ اس دنیا کی اس طرح لعنت طامت اور ہاکیں۔

مہر چند دنیا کی یہ لعنت ملامت انتہائی بے معنی ہے۔ یہ لوگ دنیا اور زندگی کی اصل و حقیقی مضوں کو نہ سمجھتے تھے (اس لیے) انھوں نے (اس سلسلے میں) احمقانہ باتیں کہی ہیں لیکن ان لوگوں کی یہی احمقانہ باتیں دلوں میں گھر کر لیتی ہیں جو کج اندیشیوں کا سبب بنتی ہیں اور سمیت دو لوگوں کو سلا کر رکھ دیتی ہیں۔ آج کے ایرانیوں کی بے حس کے محکرات میں سے ایک محرک ان لوگوں کی یہی باتیں ہیں۔ وہ دنیا کو وہ حیثیت نہیں دیتے کہ اس کی راہ میں کوشش و جانفشانی کے ساتھ لگ جائیں وہ دنیا سے صرف اس بات کی توقع رکھتے ہیں کہ ان کو کسی بھی طرح پیٹ بھرنے کے لیے کھانا اور تن ڈھالنے کے لیے کپڑا مل جائے اور وہ اپنی زندگی کے دن پورے کر جائیں)

کس روی کو حافظ سے ایک شکایت یہ بھی ہے کہ وہ انسانوں کو بے حس، ہستی اور کاہلی کی تعلیم دیتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ وہ لوگوں کو گدائی اور بے آبروئی تک کی تعلیم دینے سے گریز نہیں کرتے حافظ کی ان باتوں کو وہ حافظ کی غلط تعلیمات میں شمار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کی دلیل کے طور پر درج ذیل اشعار نقل کرتے ہیں:

غلام ہمت آئم کزیر چرخ نبود زہر چہ رنگ تعلق بگیرد از دست

چو خواہد شود عالم از مہمتی گدائی بسی بہر شاہنشہی

بخاری منکرای منعم فقیران و ضعیفان را کہ صد سند حضرت گدائی نہ نشیں دلرد

ان کے نزدیک حافظ کی چوتھی غلط تعلیم ”جبریت“ کی تبلیغ ہے جس کو وہ طرح طرح سے اپنے اشعار میں پیش کیا کرتے ہیں۔ کس روی نے اس سلسلے میں حافظ کے صرف دو اشعار نقل کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

رضا بدادہ بدہ و زجین گرہ بگشائی کہ ہر من و تو در اختیار نگشادہ است

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن نیکر کہ ایں با خدا کند

اس سلسلے میں ان کا خیال یہ ہے کہ حافظ کی شاید ہی کوئی ایسی غزل ہو جو میں جبریت

کی تعلیم نہ دی گئی ہو کس روی نے اس تعلیم کو حافظ کی نادانی و نا فہمی کا نام دیا ہے اور اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔

حافظ کی پانچویں خطا تعلیم یہ ہے کہ وہ اس خرد کو جو خدا کا گراں مایہ عطیہ ہے بے قیمت گردانتے ہیں مثلاً ان کے مدح ذیل اشعار اسی قبیل کے ہیں :

قیاس کو دم و تدبیر در رہ عشق چو چشم سمت کہ دزد بحر میکشد رقی
لم یبش عقل حیرت دی بیار کایں سخن در ولایت ما هیچ کاملہ نیست

اس قبیل کے اشعار سے کس روی نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ حافظ کے نزدیک اس دنیا میں نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی عقل و خرد سے کوئی فائدہ۔ اسی لیے ان کے اشعار میں مدح بلا تمام جذبات در آئے ہیں۔

کس روی کو حافظ سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ وہ خدا سے زباں درازیاں کرتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کو یہاں پورا کا پورا نقل کر دینا مناسب ہے۔
”دشخ مانگفت خطا بر قلم فصاحت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

یک حافظی کہ دیک گوشتہ میخانہ زندگی با پستی بسر می بردہ بخدا ایراد ہای
می گرفتہ شاہ یکی از نامر دترین فرمان روایان ایران بشمار است خاندان
منظری بہر شان خو خوار و نامر دو پیمان شکن و زینہار خوار می بودند پیر
میل چشم پسر می کشید پسر بد را می کشت، برادر بابر در جنگ میکرد آنگاہ
شمار یکی در میان ایشان از ہنگی بدتر و نامر دتر بود کہ می توان گفت مایہ
تابودنی آن خاندان بیش از ہمہ این گردید کہ چندی فرمان روای بلی
ارجی را حاطہ ستودہ میگوید :

تعلیم تیر جان خرد واجب و لازم ہنجام تو بر کون و مکان فایض و شامل
ولا در برابر آفریدہ کار بزرگ جہان گردن کشی نمودہ بزبان درازی ہامی پر وازد۔
میگویند حافظہ فیلسوف بودہ فیلسوف ہا نواقص کون را اظہار می کنند
میگویم، فیلسوف آن پستی را از خود نشان نمی دہد کہ براسے چند دنیا (فیض)

یک شاہ کھلی را بستاید و گوید:

روز ازں ارنگ تو یک طوہ یابی بر روی مہ افتاد کہ شد خلّ سیال
خوشید چو آن خال سیر دید بدل گفت ای کاش کہ من بودمی آن بندہ مقبل
فیلسوف چنان نادانی از خود نشان نمی دهد:

ایں بازیانہای دیوان حافظ است۔ بماند آنکہ لی شرم اندہم از امر بازی
می زند۔ بماند آنکہ صوفیگری و خرابانگری و دیگر نپندارہای یہود و ربا شیوہ
ترین زبانی بشعر آورده و درد لہا جایگزین می گرداند (ص ۳۳-۳۴)
(ایک ایسا حافظ جس نے اپنی زندگی شراب خانہ کے ایک کونے
میں بسر کی ہے، مخلد و تعالیٰ پر اعتراض کرتا ہے۔ شاہ بھی جو ایران کے
وحشی ترین بادشاہوں میں شمار ہوتا ہے۔ آل مظفر جو کہ تمام کے تمام وحشی،
خونخوار پیمان شکن اور معاہدہ شکن تھے، باپ لڑکے کی آنکھ میں سلائی
پھروا دیتا تھا، لڑکا باپ کو مار ڈالتا تھا، بھائی بھائی سے جنگ کرتا تھا۔
شاہ بھی ان سب میں وحشی ترین اور بدترین بادشاہ تھا جس کے
بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس خاندان کے خاتمے کا سبب سب
بادشاہوں سے زیادہ یہی شخص تھا۔ ایک ایسے بے قیمت بادشاہ کی
تعریف کرتے ہوئے حافظ یہ کہتا ہے:

تعلیم تو بر جان و خرد واجب و لازم انعام تو بر کون و مکان فالض و شامل
لیکن اس دنیا کے عظیم خالق کا مد مقابل بن کر گردن کشی بھی کرتا ہے اور زبان دزدی
بھی۔ لوگ کہتے ہیں کہ "حافظ فلسفی تھا اور فلسفی دنیا کے نقائص کو بیان
کرتا ہے"۔ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فلسفی اس پستی کا مظاہرہ
نہیں کرتا کہ صرف چند دیناروں کے لیے شاہ بھی جیسے بادشاہ کی

لہ غالباً یہاں پر متن طبع اول کے مطابق نہیں شائع ہوا ہے۔

تعریف کرے اور کہے:

ابروزاں از کلک تو یک قطره سیاهی بر روی مہ افتاد کہ شد محلّ مسائل
خوشید چو آن خال سید دید بدل گشت ای کاش کہ من بودی آن بندہ مقبل

فلسفی اس طرح کی احمقانہ باتیں نہیں کرتا۔ وہ اس بات پر قائم رہتا ہے کہ بے شرمانہ طور پر امر و بازی کا دم بھرے۔ تصوف، خرابیت اور اسی طرح کے دوسرے افکار و نظریات کو بہترین زبان میں شعر کے قالب میں ڈھال کر لوگوں کے دلوں میں ان کو نقش کئے۔ اپنے اس نوین نکتہ میں کسروی نے حافظ پر جو فرد جرم عاید کی ہے وہ بڑی سنگین نوعیت کی ہے لیکن ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس مقام پر کسروی جذباتیت سے مغلوب ہو گئے ہیں۔ اگر انھوں نے ان نکات کی مزید تشریح کر دی ہوتی اور اپنی بات کو مزید مثالوں کے ذریعہ خالص علمی اور غیر جذباتی انداز میں پیش کرتے تو ان کی بات زیادہ مناسب اور مفید ہوتی۔ انداز بیان کی اس خامی کے باوجود کسروی نے حافظ کے جو اشعار پیش کیے ہیں ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے ان کا مطلب تو ظہور و بکر پیش کیا ہے۔ ان اشعار کے الفاظ سے جو مضی برآمد ہوتے ہیں وہ ذہن و دماغ کو چھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور قاری کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ وہ ایک بار پھر سے رک رک کر ٹھہر ٹھہر کر حافظ کے ایک ایک شعر کا مطالعہ کرے اور اس بات تک پہنچنے کی کوشش کرے کہ حافظ کی شاعری کس مقصد کا پیام دیتی ہے؟ اپنے لمبے کی درشتگی اور کرخنگی کے باوجود کسروی اس بات میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ حافظ کے چہرے سے عقیدت کا نقاب اتر جائے اور ان کے اشعار پر مزید غور و خوض ہو غالباً ان کا اصل مقصد بھی یہی تھا۔

اپنے اس طویل مقالے کے آخری نکتہ میں کسروی نے اس بات سے بحث کی ہے کہ جب حافظ کا کلام ان نقائص سے بھرا پڑا ہے اور ان کی تعلیمات انسانی ضمیر کو زندہ درگور کر دیتی ہیں تو مستشرقین حافظ کے کلام کی اتنی تعریف و توصیف کیوں کرتے ہیں اپنے اس سوال کے جواب میں انھوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے ہم دینح ذیل

مسطور میں اس کا خلاصہ اپنی زبان میں لکھتے ہیں:

اس سلسلے میں انھوں نے حافظ کی ایک مشہور غزل کے کئی اشعار نقل کر کے ان کی ثرولیدہ بیانی اور معنی سے بے نیازی واضح کی ہے۔ انھوں نے ان اشعار کی تنقید میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ کلیم الدین احمد کے انداز بیان سے بہت ملتا جلتا ہے۔ پھر ایرانیوں کو مخاطب کر کے انھوں نے درخواست کی ہے کہ ایران کے لوگ اپنی عقل و فہم سے کام لے کر حافظ کے کلام کا جائزہ لیں اور انبار کی عینک سے ان کو دیکھنے کی کوشش نہ کریں۔ حافظ کے اشعار میں جس جبریت کی تعلیم تقریباً ان کی ہر غزل میں ملتی ہے ایک بار پھر کمرہ وی نے اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ایران کے نامی گرامی ظالموں، قاتلوں اور بد معاشوں کا نام لے لے کر انھوں نے دریافت کیا ہے کہ اگر یہ لوگ بھی یہی غد کریں کہ ٹھہر در کوئی نیک نامی مارا گزر نہ دادند تو اس دنیا کا حشر کیا ہوگا۔

اس کے بعد انھوں نے مستشرقین پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام کے لوگ سرزمین مشرق کے بدخواہ ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ مشرق میں رہنے والے تمام افراد حافظ کی طرح ہو جائیں تاکہ یورپ اور امریکہ کے لوگ سارے دنیا پر چلنے رہیں۔ مستشرقین یہ چاہتے ہیں کہ مشرق کے تمام لوگ حافظ اور خیام کی پیروی کرتے ہوئے کوشش اور تلاش کو ایک لا حاصل شے سمجھیں، ان کی یہ بھی خواہش ہے کہ مشرق کے افراد خراباتیوں کی طرح دنیا کو بیچ پلوچ سمجھیں اور امروز کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اپنے ماضی اور مستقبل پر مطلق غور نہ کریں تاکہ مغربی ممالک کے لوگ اپنی مشین سازی میں لگے رہیں، جنگی ساز و سامان تیار کرتے رہیں، اپنے فوجیوں کو تربیت کر کے ان کو فضا میں پرواز کرنا سکھائیں اور سرزمین مشرق کے لوگ حافظ، خیام اور سعدی بنے ہوئے اپنی زندگیوں کو قافیہ پیمائی میں گزار دیں۔ مستشرقین کا یہ رویہ صرف دیوان حافظ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو مشرقی ممالک کے لوگوں کو پس ماندہ تر بنا سکتی ہے ان چیزوں کو وہ سعدی، حافظ، خیام اور

ولاناہم کے دیوان سے، تصوف، خراباتیت اور دیگر فرقوں کے افکار و آراء سے، مانپ پوجا، اگلے پوجا، یوگا اور روضہ خوانی (ایران کی مجلس عزاء) سے تلاش کر کے نکالیں ان کی دن دوئی رات چوگنی ترویج و اشاعت میں مصروف رہیں۔

مستشرقین ایران الفاظ میں تنقید کرنے کے بعد وہ ان ایرانیوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو مستشرقین کے آڑے کار بنے ہوئے ہیں۔ کسروی کا خیال ہے کہ یہ ایرانی حضرات دیدہ و آنستہ صرف اپنے اس مفاد کے لیے کہ اچھا کھائیں، اچھا پیئیں، موٹروں پر چلیں اور اپنی زندگی کے دن تفریح اور عیش و عشرت میں گزاریں، پوری ایرانی قوم کو گمراہ کر کے اپنے حشی بن کا ثبوت دے رہے ہیں۔

کسروی کے خیال میں ایرانیوں کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو نادانستہ ان مستشرقین کا قرب خورہ ہے وہ جب یہ دیکھتے ہیں کہ یورپ اور امریکہ کی مطبوعہ کتابوں میں حافظ و خیام کا نام بڑی ستائش و تکریم کے ساتھ درج ہے تو (محمد علی) فروغی، محمد قزوینی اور ڈاکٹر (قاسم) غنی جیسے لوگ دیوان حافظ کی ترتیب و اشاعت میں لگ جاتے ہیں ان کے اشعار کی شرحیں لکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ واقعی حافظ، سعدی مولاناہم و خیام ایران کے قبیل کے دوسرے شعرا ایران کے نامی گرامی فرزند تھے۔

خاتمہ کلام کے طور پر انھوں نے ایران کے اُن آدمیوں پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے جنھوں نے کسروی کے مقالے کے جوابات لکھے تھے ان کا خیال ہے کہ ان میں سے کسی نے اصل مسئلہ کو نہیں چھوا ہے اور کسروی نے حافظ کے کلام پر جو اعتراض کیا ہے ان کا جواب تو کسی نے نہیں دیا ہے البتہ حماقت کے کبرئی و صغریٰ ضرور دلاتے رہے ہیں۔ کسروی کی یہ درشت تحریہ ان الفاظ ختم ہوتی ہے۔

”مابد آموزی ہای شاعران۔ از ستائش بادہ خواری، و پافشاری

در جبر گیری، و بی ارج شماردن جهان، ویردہ دری در سادہ بازی و مانند این ہا کہ بریکی گناہ نزرگی اذ ووزیان نزرگی تودہ است۔ می شماریم و شعر ہای اورا بگوہی یا دمی کنیم۔ یکی از انان پاسخ دادہ چنین میگوید ”شما حاکمرا

از نظر اجتماع انتقاد کردہ لید حافظ کہ اجتماعی نیست، خودش میگوید من
اجتماعی نیستم۔ او شاعر است آدم درمی ماند کہ در برابر جیس گفتم پوچی ہے
بزبان آورد و چون می اندیشدی بیند راستی ایناں بیچارہ شدہ اند۔
راستی را نیرو ہای خدا دلوریشاں تباہ گردیدہ و چارہ نمی بیند جز آنکہ
بخاموشی گراید۔ درست مانند آنست کہ ثلثا بالقہ و تانک و شخت و تیر
و آیر و پلان بہ یک شہری یاد ہی حملہ برید و ببینید مردم آنجا با دلگنگ
بجلو شامی آیند کہ ناگزیر گردید دست باز کردہ ہم چنان آرام با یستید
(ص ۲۰)

(ہم شاعری کی غلط (بری) تعلیمات کی۔ یعنی) شرب نوشی کی ترویج
جبریت کی مسلسل تبلیغ، دنیا کو بے قیمت سمجھنا اور فخریوں سے انہار عشق و
محبت کی نشاندہی کرتے ہیں اور مثالوں کے ذریعہ اپنے دھوٹے کی دلیل
پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر چیز شاعر کا گناہ عظیم ہے اور عوام کو زبردست
نقصان پہنچانے والی۔ ان لوگوں (ہم کاراں) مشرقیوں) میں سے ایک شخص
اس کا جواب یوں دیتا ہے۔ ”آپ نے حافظ پر سماجی نقطہ نظر سے تنقید
کی ہے۔ حافظ سماجی انسان نہیں ہیں وہ خود کہتے ہیں کہ میں سماجی انسان نہیں
بلکہ شاعر ہوں“ (یہ جواب سن کر) انسان حیران و پریشان ہو جاتا ہے کہ اس
لا یعنی اور احمقانہ بات کے جواب میں انسان کیا کہے۔ جب وہ اس بات
پر غور و فکر کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ واقعی یہ لوگ عقل دھیم سے عالمی ہیں
اور واقعی ان کی خداداد قوتیں تباہ و برباد ہو گئی ہیں۔ پھر انسان کے پاس ہر
اس کے کوئی چارہ نہیں رہ جاتا اگر ان لوگوں کے جواب کے سلسلے میں خاموشی
اختیار کرے۔ ان لوگوں کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے آپ توپ، ٹینک،

لے اس جملہ کے متن میں ”را“ کا لفظ غالباً غلط سے شائع ہو گیا ہے

مشین گن اور ہوائی جہاز کے ذریعے کسی شہر یا قصبہ پر حملہ کریں اور یہ دیکھیں کہ وہاں کے لوگ غبارہ لے کر آپ کے مقابل آگئے ہیں۔ اس وقت ناگزیر ہو جائے گا کہ آپ مزید اپنا ہاتھ نہ اٹھائیں (یعنی حملہ نہ کریں) اور اطمینان و سکون کے ساتھ اپنی جگہ ڈٹے رہیں۔

احمد کسروی تبریزی اپنے مخصوص مذہبی، ادبی، سیاسی اور سماجی افکار و آرا کی وجہ سے ایران میں ہمیشہ متنازع فیہ رہے اور ان کی پوری زندگی اپنے مخیلیں پروار کرنے اور ان کا وار سہنے میں گزری لیکن وہ جس بات کو حق سمجھتے اس کا اظہار برہم رکھ دیا کرتے اس حق گوئی کی انھوں نے یہ سزایا پی کہ ان کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ حافظ کے اشعار کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اُس سے صد فی صد اتفاق کرنا تو مشکل ہے۔ تاہم انھوں نے خرابائیت کا مختصر سا تعارف کر کے اس بات کی جو نشان دہی کی ہے کہ خرابائیت نے کس کس رنگ اور کس کس پہلو سے ایران کے مسلمانوں پر حملہ کیا ہے وہ خاص طور سے قابل غور ہے۔ ابھی ہندوستان تو کیا ایران میں بھی خرابائیت کی ابتدا اور اس کی تدریج نشوونما کے سلسلے میں کوئی کام نہیں ہوا ہے۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر فارسی ادبیات کے طالب علموں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ اس موضوع پر کام کریں اور یہ دیکھیں کہ خرابائیوں کے نظریات اور افکار نے کس حد تک، کن کن پہلوؤں سے اور کس طرح حافظ کو متاثر کیا ہے تاکہ فارسی شاعری کے بہت سے ان علایم کی تفہیم ہمارے لیے آسان ہو جائے جن کی ہم بہت سی تعبیریں، تشریحیں اور توضیحات کیا کرتے ہیں۔

محمد گل اندام کے نام سے منسوب دیوان حافظ کے دیباچے سے لے کر علی شتی کی نقشی از حافظ "نک" یعنی تقریباً چھ سو برسوں تک حافظ کی مخالفت میں اس طرح کی بات نہیں کی گئی جس طرح کی بات کسروی کی تحریر میں ملتی ہے۔ علامہ اقبال کے مکاتیب کے مطالعہ سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ایران سے ایک کتاب حافظ پر ایسی شائع ہوئی تھی جس میں حافظ کے کلام پر درشت الفاظ میں تنقید کی گئی تھی اس وقت وہ کتاب ہمارے پیش نظر نہیں ہے اس لیے ہم یہ عرض کرنے سے

قاصر ہیں کہ احمد کسروی تبریزی مذکورہ کتاب کے مصنف سے کس حد تک متاثر ہیں لیکن ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ کسروی کی تحریر نے ایران کے دانش ور طبقہ کو یقیناً متاثر کیا ہے مثال کے طور پر ہم ایک کتاب کا خاص طور سے ذکر کریں گے جو ایران کے اسلامی انقلاب سے دو یا تین سال قبل، ایک ایرانی جلاوطن دانشور رضا براہینی تبریزی نے انگریزی زبان میں شائع کی تھی مذکورہ کتاب کا نام "The Crowned Cannibales" ہے۔ اس کتاب میں حافظ کی شاعری کا جس مخصوص اور منفرد انداز سے تجزیہ کیا گیا ہے وہ ہمارے مخصوص مطالعے کا مستحق ہے۔ (ختم شد)

محترم قارئین

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کا بارہواں شمارہ آچکے ہاتھوں میں ہے۔ الحمد للہ کہ اس نے اس طرح تین سال مکمل کر لیے۔ اللہ کا شکر ہے کہ اسے چوٹی کے اصحاب فکر و اہل قلم کا تعاون حاصل ہے اور اس کا حلقہ اشاعت بھی وسیع ہو رہا ہے۔

اس دوران میں اپنے محترم قارئین کے خطوط ان کے تاثرات معلوم ہوتے رہے ہیں بیشتر کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی کتابت و طباعت کے معیار کو اور بہتر بنانا چاہیے ہماری بھی ہر بار یہی خواہش رہی لیکن رسالہ کی مالی حالت اس میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

کاغذ اور ساتھ ہی دوسری چیزوں کی گرانی کی وجہ سے سب ہی رسائل نے اپنی قیمت میں اضافہ کر دیا ہے اس وقت تحقیقات اسلامی کی صفحات کے رسائل کی قیمت دس بارہ روپیہ فی شمارہ ہے لیکن اب تک تحقیقات اسلامی کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے۔

اب سوچا یہ جارہا ہے کہ آئندہ سے آپ کا یہ پسندیدہ رسالہ آفیسٹ سے شائع ہو کر سے اس سے اس کی طباعت کا معیار بہت بلند ہو جائے گا اور موجودہ مواد کے مقابلے میں ڈیڑھ گنا زیادہ ملے گا۔ آفیسٹ کی طباعت و کتابت میں موجودہ اخراجات میں کافی اضافہ ہو جائے گا اس کے پیش نظر ہم نے سوچا ہے کہ رسالہ کا سالانہ زرقاوان ۲۵ روپیہ اور ایک شمارہ کی قیمت ۷ روپیہ کر دی جائے اس سلسلے میں آپ حضرات کے مشوروں کی ضرورت ہے امید ہے ہمارے ساتھ آپ کا تعاون جاری رہے گا۔

منیجر

تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب

(افکارِ فراہی کا مطالعہ)

جناب عبید اللہ فہمیدانی

قرآن کے ایک عام قاری کو اس کے مطالعہ کے دوران ایک الجھن یہ محسوس ہوتی ہے کہ اسے کتاب میں بظاہر کوئی منطقی ترتیب نظر نہیں آتی۔ قرآن کے صفحات میں وہ بکھٹتا ہے کہ اعتقادی مسائل، اخلاقی ہدایات، شرعی احکام، دعوت و نصیحت، عبرت، تنقید و ملامت، تحریف و تمشیر، دلائل و شواہد، تاریخی قصے اور آثارِ کائنات وغیرہ کی طرف اشارے بار بار ایک دوسرے کے بعد آ رہے ہیں اور ایک ہی مضمون کو مختلف طریقوں سے مختلف الفاظ میں دوہرایا جاتا رہا ہے لیکن یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ قرآن کوئی فلسفیانہ کتاب نہیں ہے نہ وہ اس قسم کا تحقیقی مقالہ ہے جسے ایک ریسرچ اسکالر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے کے لیے تیار کرتا ہے بلکہ یہ ایک دعوت اور ایک تحریک ہے جس کے مختلف مراحل اور تقاضوں کے مطابق اس کی آیات جستہ جستہ نازل ہوتی چلی گئی ہیں اور ہر مرحلے کی ضروری ہدایات اور احکامات نئے الفاظ، نئے اسلوب اور نئی آن بان سے نازل ہوتے رہے ہیں تاکہ ساری باتیں نہایت خوش گو اور طریقے سے دلوں میں بیٹھ جائیں اور دعوت کی ایک ایک منزل اچھی طرح مستحکم ہوتی چلی جائے اور بنیادی عقائد اور اصول پہلے قدم سے آخری منزل تک کبھی نظروں سے اوجھل نہ ہونے پائیں بلکہ ان کا اعادہ اور تکرار دعوت کے ہر مرحلے میں ہوتی رہے۔

لے مقدمہ تفہیم القرآن، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، یہی بات کسی قدر فرق کے ساتھ مصطفیٰ صادق رافعی نے بھی کہی ہے دیکھئے تفصیل کے لیے: اعجاز القرآن والبلغة النبویة ۱۹۶۶ء ص ۲۰۰-۲۱۹

جو لوگ قرآن کے اس انداز سے ناواقف ہیں وہ اس کی ادنیٰ نراکتوں اور معنوی گہرائیوں تک نہیں پہنچ پاتے اور انھیں قرآن میں بس تکرار ہی تکرار نظر آتی ہے۔ حالانکہ قرآن تکرار محض سے پاک ہے اور قرآن پر تدبر کرنے والے جانتے ہیں کہ مضامین کی یہ تکرار مختلف پیش و عقب اور لواحق و قفمنات کے ساتھ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس کی بات ہر طالب ہدایت کے ذہن نشین ہو جائے اور منکرین حق کے لیے قیل و قال کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

مثال کے طور پر سورہ قمر کو لیجئے۔ اس میں مندرجہ ذیل دو آیات ٹیپ کے بند کے طور پر سرگزشت کے بعد بار بار آتی ہیں

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ
نُذْرِي ۚ وَلَقَدْ يَكْسِرُ كَأَنَّهُ زَانٍ
لِّلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدْكِرٍ ۝

پس میرا عذاب اور میرا ڈرائیکیا
ہوا اور مہنے قرآن کو تذکر کے لیے
آسان کر دیا ہے تو ہے
کوئی یاد دہانی حاصل کرنے والا۔

(۱۴۰۶)

سید نیو انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کا مصنف لکھتا ہے: ”اس طرح قرآن اکثر یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ کسی قدر لالچ انداز میں مرتب کیا گیا ہے (By a rather haphazard method of composition) اور اس احساس کو اس حقیقت سے مزید تقویت ملتی ہے کہ مختلف محبوب اور دل نشیں جیسے وَالْكَفَّ اللَّهُ عَفْوَ رَحِيمٌ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، وَالْكَفَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ وغیرہ سیاق و سباق سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں یا بالکل ہی متعلق نہیں ہوتے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں محض صوتی آہنگ کے لیے لپکڑا کر ڈیا گیا (ملاحظہ فرمائیے) اسلام سے متعلق اس طرح کی غلطیوں سے یہ انسائیکلو پیڈیا پر ہے۔ خاص طور سے قرآن پر اس کا جواب ٹیکل ہے وہ جاہلانہ صرف اس کے تعصب بلکہ اس کی جہالت کا بھی مظہر ہے۔

سید اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن محض ایک سطحی کتب ہے جس کے اندر کوئی دقت و غوامض نہیں۔ اُس عظیم و خیر کے کلام کی نسبت ایسا گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے۔ (بقیہ حوالہ کے نمبر)

ان آیات کے بار بار دہونے سے کس کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ تہ کرار محض ہے حالانکہ موقع محل پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہر سرگزشت کے

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) کیا یہ فرض کر لیا جائے کہ جب اللہ بندوں سے کلام کرتا ہے تو حاذ اللہ اپنے غیر متناہی علوم سے کورا ہو جاتا ہے۔ یقیناً اس کے کلام میں وہ حقائق اور باریکیاں ہوں گی جن کا کسی دوسرے کلام میں تلاش کرنا بیکار ہے۔ اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ لا تنقضی عجائبنا (قرآن کے عجائب و اسرار کبھی ختم ہونے والے نہیں۔ علمائے امت اور حکمائے ملت نے اس کتاب کے دقائق و اسرار کا پتہ لگانے اور ہزار ہا احکام مستنبط کرنے میں عمریں صرف کر دیں تب بھی اس کی آخری تہ تک نہیں پہنچ سکے۔ (علامہ شبیر احمد عثمانی حاشیہ سورہ قمر ص ۶۸۶)

اسی طرح تیسرے لہذا سے تیسرے لاستنباط بھی لازم نہیں آتا۔ اس کا سبب حاسا مطلب یہ ہے کہ ترغیب و ترہیب کے تعلق قرآن میں جو مضامین ہیں وہ نہایت جلی ہیں اور وجوہ استنباط کا دقیق ہونا تو خود ظاہر ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی/ مکمل بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۸۲، آیت مذکور کا فائدہ) تیسرے قرآن کے وہ نمایاں پہلو جو خود قرآن میں مذکور ہیں حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ یہ کتاب عربی مبین میں نازل ہوئی ہے یعنی قریش کی فصیح و بلیغ لکھالی زبان میں اسکا نزول ہوا۔
- ۲۔ یہ کتاب بالتدریج نازل ہوئی ہے تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتدریج اس کو سنائیں اور سکھائیں اور اس کی تعلیمات اچھی طرح سمجھ کریں۔ اگر پورا قرآن بیک دفعہ نازل کر دیا جاتا تو یہ چیز تفسیر القرآن کے منافی ہوتی (نبی اسرائیل: ۱۰۶)

۳۔ قرآن کی تمام بنیادی تعلیمات پہلے گٹھے ہوئے الفاظ اور فقروں اور چھوٹی چھوٹی جامع اور محکم سورتوں کی شکل میں نازل ہوئیں پھر جب لوگ انوس ہو گئے تو اللہ نے ان محکم فقروں کی وضاحت فرمائی (ہود: ۱)

۴۔ قرآن نے تصریح آیات سے خاصا کام لیا ہے۔ ایک ہی بات گونا گوں پہلوؤں سے مختلف شکلوں، مختلف سوانحی و لواحق اور نئے اطراف و حواصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہے تاکہ قاری کے دل میں وہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے (اعراف: ۵۸) (بقیہ حاشیہ لکھے منظر پر)

بعد ان آیات کا تذکرہ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ مخاطب بیدار ہو جائے، سرگزشت سے نصیحت حاصل کرے اور قرآن کے مقصد نزول پر اس کی نگاہ جمی رہے۔ اس آیت سے پہلے یہ بات ارشاد ہوئی ہے کہ پیغمبر جس عذاب سے تمہیں آگاہ کر رہے ہیں وہ ایک امر شدید ہے۔ آفاق و انفس سب اس کے گواہ ہیں۔ رسولوں اور ان کی قوموں کی تائید اس کی شاہد ہے لیکن تم چل رہے ہو کہ جب اس عذاب کی نشانی دیکھ لو گے تب ناؤ گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعلیم و تذکر کے لیے قرآن اتارا ہے جو ہر پہلو سے اس مقصد کے لیے جملہ لوازم سے آراستہ ہے تو آخر اس عظیم نعمت سے کیوں فائدہ نہیں اٹھاتے عذاب کے تازیانے ہی کے لیے کیوں بے قرار ہو؟

مثال کے طور پر اسی سورہ میں قوم نوح کے عبرتناک انجام کی تاریخ دوہرائی گئی اور جہاں یہ داستان ختم ہوئی وہیں یہ آیت فٹ کر دی گئی۔ اسی طرح قوم عاد کی تکذیب اور اس کے نتیجے میں ان کی تباہی پر تبصرہ کیا گیا اور آخر میں بطور ترجیح یہ آیت پھر دوہرائی گئی (۲۲۰۲۱) اسی طرح قوم ثمود، قوم لوط وغیرہ کا تذکرہ ہوا ہے اور اس کے بعد ہی یہ آیت آگئی ہے جو تنبیہ و تذکر کے لیے نہایت موزوں ہے۔ اسی طرح سورہ مہملات کا مطالعہ کیجئے۔ اس میں مندرجہ ذیل آیت دس بار وارد ہوئی ہے:

وَلَيْكُمُ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ (۱۵) تنہا ہے اس دن جھٹلانے والوں کی

یہاں خطاب ان ضدی اور مہملات دھرم لوگوں سے ہے جو ایک واضح حقیقت کو

(لقبہ گزشتہ حاشیہ) ۵۔ قرآن مکی اور مدنی سورتوں پر مشتمل سات گروپ میں منقسم ہے۔ یہ ساتوں گروپ مل کر قرآن عظیم کی شکل اختیار کرتے ہیں، ہر گروپ میں مطالب مشترک بھی ہیں اور فی الجملہ ایک دوسرے سے ممتاز بھی۔

تفصیل کے لیے دیکھئے تدبر قرآن، امین احسن اسلامی کتبہ چراغ راہ کراچی ۱۹۵۱ء ص ۹۶

۱۴۱۔ علامہ حمید الدین قرطبی / دیا چہ تفسیر سورہ اخلاص۔

سلفہ مخضری، الکشاف جلد ۴ ص: ۳۴۹، سن طباعت ۱۹۵۳ء

ہض انانیت اور مکابرت کی وجہ سے جھٹلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے کان اور آنکھیں کھولنے کے لیے ضروری تھا کہ صرف دلائل بیان کرنے پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ ہر دلیل کے بعد بطور تنبیہ ان کے جرم اور انجام سے ان کو آگاہ بھی کر دیا جائے۔ مخاطب کے اس مزاج کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے تو جس طرح مرغیض کے مزاج سے ناواقف معالج کی دوا بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے اسی طرح مخاطب کے مزاج سے آشنائی کی وجہ سے نوحہ باللہ کلام خداوندی بھی بے اثر ہو کر رہ جاتا۔ اس سورہ میں ہر دلیل کے بعد اس مختصر ترین جملے کے ذریعہ منکرین آخرت کو زبردست دھمکی دی ہے۔ اس اختصار و ابہام کے اندر جو ہولناکی مضمر ہے وہ بڑی سے بڑی تفصیل کے اندر بھی نہیں سما سکتی۔

اس سورہ میں پہلی ترجیع فطرت کے عام احوال و معاملات سے استدلال کے لیے استعمال کی گئی ہے پہلے ہواؤں کے تصرفات سے استدلال کیا ہے کہ منکرین حق کو اپنی قوت و سطوت پر ناز نہ ہونا چاہیے اللہ عذاب لانا چاہے تو اسے کوئی بڑا اتہام نہیں کرتا ہے۔ ہوا جو بارش لاتی ہے، اسی میں ذرا سے تصرف سے چشم زدن میں انسانی آبادی کا نام و نشان مٹ سکتا ہے۔ پھر قیامت کے بلبل کی تصویر بیان کی ہے اور آخر میں ترجیع کے بند کے ذریعہ منکرین و مکذبین کو ان کے انجام سے بھی ڈرا دیا گیا ہے۔ اس کے بعد کلام نے پتھر بن بدل دیا ہے اور آفاق سے استدلال کرتے ہوئے گزرے ہوئے واقعات، تاریخ کے آثار اور آزمائشی ہوئی سنت اللہ سے شہادت پیش کی گئی ہے۔ اور پچھلی قوموں کی تباہی و ہولناکی بیان کر کے ترجیع کی آیت دوبارہ لا کر منکرین حق کو ان کے اپنے انجام سے ڈرا دیا گیا ہے۔

اس کے بعد انفسی دلیل دی گئی ہے۔ اور انسان کی خلقت کے مختلف مراحل بیان کر کے منکرین کو دعوتِ فکر دی گئی ہے اس کے بعد وہی آیت ترجیع ہے اور اس

دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۳۶۰ عیسیٰ الحبلی ایڈیشن، سید قطب، فی ظلال القرآن ۲۳۲/۶۹

کا موقع یہ ہے کہ دوبارہ پیدائش کے لیے جو شہادتیں وار دیئے جا رہے ہیں ان کی تردید کے لیے تو خود ان کی خلقت ہی کافی ہے۔ ایک دن وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں اور وہ جھٹلانے والوں کے لیے بڑی ہی خرابی کا دن ہوگا۔

پھر کائنات سے استدلال کیا گیا ہے اور انسان کی پرورش و پرداخت کے انتہام کے ذریعہ جزا و سزا پر دلیل فراہم کی گئی ہے اور پھر آیت ترجیع۔ اس طرح پوری سورہ میں ہر جگہ ترجیع کی یہ آیت خاص مفہوم رکھتی ہے۔

اسی طرح سورہ رحمن کو پڑھیے اور مندرجہ ذیل آیت کی ترجیع پر غور کیجئے
قَبَإِیْۤیۡلَکَآءِ رَبِّکُمْ اَنۡلَکُمۡ ذٰلِکَ ۚ یٰۤاٰیۡتِیۡنِ (۱۲)

یہاں آپ دیکھیں گے کہ اس سورہ کی ایک ایک ترجیع اپنے محل میں اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح انگشتری میں نگینہ ہوتا ہے۔ یہاں منکرین حق کو ایک نئے اور اچھوتے اسلوب میں یہ بھیایا ہے کہ یہ اللہ کی رحمانیت ہے کہ اس نے تمہاری تعلیم کے لیے قرآن نازل کیا ہے فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر لبیک کہتے اور عذاب کے ڈنڈے کا انتظار کرنے کے بجائے اس سے ہدایت حاصل کرتے لیکن یہ تمہاری کتنی بدبختی ہے کہ تم اس نعمت سے فائدہ اٹھانے کے بجائے کوئی نئی نشانی دیکھنے کے لیے چل رہے ہو۔ اگر کوئی نشانی ہی مطلوب ہے تو آسمان وزمین اور آفاق و انفس کی نشانیوں پر کیوں غور نہیں کرتے جو ہر روز تمہارے مشاہدے میں آتی ہیں اور تمہیں انہی حقائق کا درس دیتی ہیں جن کی دعوت قرآن دے رہا ہے۔ ان نشانیوں کی موجودگی میں کسی نئی نشانی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کے بعد آسمان وزمین کی ایک ایک نشانی پر انگلی رکھ کر توجہ دلائی ہے کہ یہ نشانیاں نہیں ہیں تو کیا ہیں؟ آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاتے ہو؟ مثال کے طور پر اس سورہ کی پہلی ترجیع منع کی شکر گزاری اور اس کے حقوق کی ادائیگی پر ابھارتی ہے اور جو لوگ تکذیب پر تہمتے ہوئے ہیں ان کی سرزنش کرتی ہے کہ ہر قدم پر تمہارے سامنے تمہارے رب کی وہ نعمتیں موجود ہیں جو تمہیں مسئولیت کا احساس دلا رہی ہیں لیکن تم انکار کیے جا رہے ہو تو اس کی کن کن عنایتوں کی تکذیب کرو گے؟

دوسری ترجیع میں (۱۴-۱۲) انسانی خلقت کے مختلف مراحل سے جزا و سزا پر استدلال

کیا گیا ہے کہ جس طرح اس نے پہلی بار تم کو پیدا کیا اسی طرح دوبارہ پیدا کرے گا۔ تم اپنی خلقت اول کی تردید اور انکار نہیں کر سکتے اسی طرح خلقت ثانی سے انکار کی بھی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

تیسری ترجیح میں (۱۷-۱۸) خدا کی عظمت و شان کے حوالے سے دلیل فراہم کی گئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس خدا کی عظمت و شان کا حال یہ ہے کہ مشرق و مغرب سب اس کے زیر نگیں ہیں اگر اس کے انذار کو ہوائی سمجھتے ہو تو آخر اس کی کن کن عظمتوں کا انکار کرو گے؟ چوتھی ترجیح اعتداد کے توافقی کے پہلو سے توحید کی دلیل فراہم کر رہی ہے اور منکرین کو متنبہ کر رہی ہے کہ اگر ان روشن شواہد کے بعد بھی تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے دیوی دیوتا خدا کی پکڑ سے تم کو چالیں گے تو آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو بھٹلاؤ گے؟ اسی طرح پوری سورہ میں ہر ترجیح اپنے موقع و محل میں فٹ ہے اور ہر نئی دلیل کے بعد تذکر و تنبیہ اور سرزنش کر رہی ہے۔

یہی حال سورہ شہداء کا ہے۔ اس میں بطور ترجیح آٹھ بار یہ آیات وارد ہوئی ہیں:

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّمَنْ كَانَ
اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝۵ وَاِنَّ
رَبِّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝
اس میں بے شک بہت بڑی نشانی ہے لیکن ان میں سے اکثر ایمان لانے والے نہیں ہیں اور بے شک تمہارا رب غالب بھی ہے مہربان بھی۔ (۸-۹)

یہاں ہر سرگزشت کے بعد ان آیات کے دہرانے کا مقصد یہ ہے کہ منکرین نبوت کو تنبیہ کی جائے اور ہر واقعہ یا دلائل حقیقت ان کے ذہنوں میں بٹھادی جائے کہ رسولوں اور ان کے مکتدین کی تاریخ اور اس باب میں سنت الہی وہ ہے جو بیان ہوئی اس لیے ان لوگوں کی تقلید کرنے سے بچیں جو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ان سرکشوں کو جب چاہے پکڑ سکتا ہے وہ عزیز ہے لیکن وہ ان کو توبہ و اصلاح کے لیے مہلت دیتا ہے اس لیے کہ وہ رحیم بھی ہے۔

لے تفصیل کے لیے دیکھئے محمودہ عبدالوہاب، القرآن و علم النفس، ۱۹۶۲ء، ص: ۱۰۸-۹۵

تکرار قرآن کا ایک ہم آواز

اسی طرح انسان کی ناشکری اور کفرانِ نعمت پر قرآن میں بار بار تعجب اور انہوس کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہر جگہ ایک نیا مفہوم، جدید اسلوب اور اچھوتا طرزِ میان ہے جو مقصد کی توضیح کے لیے نئے نئے گوشوں اور سمتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ یونس اور سورہ زمر کی دو آیات کا تقابل کیجئے اور دیکھئے کہ تکرار کے اس اسلوب نے کیا کیا جدتیں پیدا کی ہیں اور دونوں میں کس قدر فرق موجود ہے :

سورہ یونس میں فرمایا

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ	اور انسان کا یہ حال ہے کہ جب اس
الضُّرُّ دَعَا لِحَبِيْبِهِ	کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تب تو بیٹے
أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا	بیٹھے یا کھڑے ہم کو پکارتا ہے پھر
قَلَمًا كَشَفْنَا عَنْهُ صُورَةَ	جب ہم اس کی تکلیف دور کر دیتے
مَرَّكَانَ لَمْ يَذْكُرْنَا	ہیں تو اس طرح چل دیتا ہے گویا کسی
إِلَى صَرْقَسَةٍ ۝	تکلیف کے لیے جو اس کی پہنچی اس
كَذَٰلِكَ الْفَاقِئُ لِلصُّرَقِئِ	نے ہم کو پکارتا ہی نہیں تھا اسی طرح
مَا كَانُوا لَيَعْمَلُونَ ۝	حدود سے تجاوز کرنے والوں کی
(۱۲)	نگاہوں میں ان کے اعمال کجا دیے
	گئے ہیں۔

یہی مضمون سورہ زمر میں اس طرح بیان ہوا ہے :

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ	اور جب انسان کو کوئی مصیبت
ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا	پہنچتی ہے تو وہ اپنے رب کو پکارتا
إِلَيْهِ ثُمَّ إِذْ هُوَ كَالْعَفْءِ	ہے اس کی طرف متوجہ ہو کر پھر جب
مِنْهُ لَيْسَ مَا كَانِ يَدْعُوًا	وہ اپنی طرف سے اس کو فاضل
إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ	بخش دیتا ہے تو وہ اس چیز کو بھول
لِللَّهِ أَكْثَادًا لِّبُيْنَتٍ	جانتا ہے جس کے لیے پہلے پکارتا رہا

عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ
لَتَمْنَعُ بِكُمْغُرَابًا قَلِيلًا
إِنْ أَنْتَ مِنْ أَصْحَابِ
الْمَنَآبِرِ ۝
تھا اور اللہ کے شریک ٹھہرانے لگتا
ھے کہ اس کدراہ سے لوگوں کو گمراہ
کرے۔ کہہ دو اپنے کفر کے ساتھ کچھ
دلوں پہوند ہو لو، تم دوزخ والوں
میں سے بنے دالے ہو۔ (۸)

یہ دونوں آیات ایک ہی مضمون کو بیان کرنے کے لیے وارد ہوئی ہیں اور بظاہر ان میں
تکرار ہے لیکن مندرجہ ذیل نکات پر غور کریں تو آپ دیکھیں گے کہ دونوں میں لفظی و معنوی
اعتبار سے کتنا فرق ہے :

۱۔ سورہ یونس کی مندرجہ بالا آیت اس آیت کے بعد واقع ہوئی ہے۔
وَكُيُضَعِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ
الْمِثْرَاسْتَغْبِجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ
لِقَضَى إِلَيْهِمْ أَجَلَهُمْ
اگر اللہ لوگوں کے لیے عذاب کے
محلے میں ویسی ہی سبقت کرنے والا
ہو تا جس طرح وہ ان کے ساتھ رحمت
میں سبقت کر رہے تو ان کی مدت
تمام کر دی گئی ہوتی۔

پھر گفتگو کا رخ اس جانب مڑا گیا ہے کہ عذاب کے لیے جلدی چھانے کا معاملہ تو دور کی
بات ہے خود مطالبہ عذاب انسان کی طبیعت اور اس کے مزاج کے خلاف ہے کیونکہ جب
اسے تکلیف لاحق ہوتی ہے اور وہ پریشانیوں میں گھر جاتا ہے تو اپنے خدا ہی کو پکارتا ہے۔
اس لیے جو لوگ عذاب کے لیے جلدی چھانے ہوئے ہیں وہ اپنے مطالبے میں صادق نہیں
ہیں کیونکہ یہ ان کی فطرت و تخلیق کے خلاف ہے۔

اس کے بالمقابل آخر الذکر آیت کا موقع و محل الگ ہے۔ یہاں زیر بحث آیت
مندرجہ ذیل آیت کے بعد وارد ہوئی ہے :

إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ
غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَبْتَغِي
اگر تم نافرمانی کرو گے تو خدا تم سے
بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لیے

لِعِبَادِهِ الْكَفُّرَةَ وَإِنْ
 تَشْكُرُوا يَرْضَهُ نَكْمُ
 وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ
 ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ
 فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
 تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ
 بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝

ناشکری کا رویہ پسند نہیں کرتا اور
 اگر تم اس کے شکر گزار رہو گے تو
 اس کو پسند کرے گا اور کوئی جان
 کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھا
 گی پھر تمہارے رب ہی کی طرف تمہاری
 واپسی ہے تو وہ تمہیں ان کاموں
 سے آگاہ کرے گا جو تم کرتے رہے
 ہو۔ وہ سینوں کے بھیدوں سے

(۷)

بھی باخبر ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے کفر و شرک سے بے نیاز ہے وہ تمہارا محتاج نہیں ہے بلکہ تمہاری
 اس کے محتاج ہو اگر تم اس کے شکر گزار رہو گے تو وہ اس کو پسند فرمائے گا اور اگر ناشکری
 کرو گے تو اس کا نتیجہ بھی دیکھ لو گے لیکن جب تمہیں کوئی مصیبت پہنچتی ہے تب تو بڑے
 تضرع اور انابت کے ساتھ خدا سے فریاد کرتے ہو لیکن جب خدا اپنے فضل سے اس
 مصیبت کو دور کر دیتا ہے تو مصیبت کو بھول کر خدا کے بخشنے ہوئے فضل میں دوسروں کو
 شامل کر لیتے ہو پس لیے کہ تم کو خدا پر یقین نہیں ہے آخرت کی جو ابدی کا احساس ختم ہو چکا
 ہے اگر تمہیں آخرت کا خوف ہوتا تو تم اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے اور اس کی فدائی
 میں کسی کو شریک نہ ٹھہراتے۔

یعنی پہلی آیت میں انسانی فطرت کے مزاج اور اس کی خصوصیات کی طرف نشاندہی
 کر کے مطالبہ عذاب کی تردید کی گئی ہے اور سورہ زمر میں آخرت اور قیامت پر ایمان اور
 احساس کو اجاگر کیا گیا ہے۔

۲۔ پہلی آیت میں دعائے الفاظ ہیں جبکہ دوسری آیت میں دَعَاءُ رَبَّنَا کے
 کلمات ہیں۔ یہاں رَبَّنَا کے تدریجیہ معنویت پیدا ہو گئی ہے کہ خود انسان کی فطرت میں
 اپنے رب کا شعور موجود ہے اور حمد و غیر اللہ کو شریک کرتا ہے تو گویا اپنی فطرت سے

بغاوت کرتا ہے۔

۳۔ پہلی آیت میں انسان سے مراد اس کی جنس ہے یعنی یہ مزاج اور طبیعت ہر انسان کے اندر ودیعت ہے لیکن سورہ زمر میں انسان سے مراد اس جنس کی ایک خاص نوع ہے یعنی کافروں کو مراد لیا گیا ہے کیونکہ مَا بَعْدَ جَعَلَ لِلّٰہِ اَنْدَادًا کَا جملہ موجود ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ یہاں انسان سے عام انسان مراد نہیں ہیں۔

۴۔ سورہ یونس والی آیت میں حرف ”کشف“ یعنی تکلیف دور کرنے کا تذکرہ ہے لیکن سورہ زمر کی آیت میں اس سے آگے بڑھ کر ”تحویل نعمت“ یعنی مزید نعمت عطا کرنے کا بیان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار و مشرکین کی سبٹ دھری اتنی بڑھی ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ان کی مصیبت دور کر دیتا ہے اور انھیں مزید انعامات سے نوازتا بھی ہے تب بھی ان کو ہوش نہیں آتا اور شرک پر ان کا اصرار باقی رہتا ہے۔

۵۔ پہلی آیت میں کُفًا کا جواب اس بیان پر مشتمل ہے کہ وہ مصیبتوں سے نکلنے کے بعد پھر دنیوی چلت پھرت اور مادی دوطرہ جاک میں مشغول ہو جاتا ہے اور اس سنت الہی سے غافل ہو جاتا ہے جو ہر خیر و شر کے پیچھے کارفرما ہوتی ہے لیکن دوسری آیت میں اِذَا کے جواب میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں ایک تو تکلیف کو بھول جانا اور دوسرے اپنے رب کو فراموش کر دینا اور اس کے ساتھ خیروں کو شریک ٹھہرانا۔

۶۔ پہلی آیت میں حرف اس امر کا تذکرہ ہے کہ یہ شیطان کی ترغیب اور طمع کاری ہے لیکن دوسری آیت میں نہایت واضح اشارے انداز میں تہدید ہے۔ دھمکی دی جا رہی ہے کہ اپنے کفر سے چند روز اور متمتع ہو لو۔ آخر کار تمہیں جہنم کا ایندھن بننا ہے۔

۱۱۱، اسی طرح فاضل مصنف نے سورہ اعراف اور سورہ نسا کی دو متشابہ المعنی آیات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے تین دفعہ جہنم کا تذکرہ ہے اور دکھایا ہے کہ کس طرح ذرا ذرا سی نفوی ترمیم اور تھوڑے سے اسلوب کے تغیر کے ساتھ مفہوم کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے۔

تکرار قرآن کا ایک اہم اسلوب

اس طرح جو چیز بھی تکرار محض معلوم ہو رہی تھی وہ بہت سے نئے معانی کی تاسیس و تفہیم کا ذریعہ بن گئی اگرچہ دونوں آیات کا بنیادی مفہوم ایک ہے۔ اسی طرح قرآن کی تمام آیات جن میں بظاہر تکرار ہے، کا باہم تقابل کیا جاسکتا ہے۔
کیا تکرار کا یہ اسلوب بنی اسرائیل کے لیے خاص تھا؟

بعض علماء و مصنفین نے لکھا ہے کہ تکرار کا یہ اسلوب مخصوص طور پر بنی اسرائیل کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ اللہ نے قرآن میں جب عربوں کو نیا طرب بنایا ہے تو ان سے اشدہ و کثایہ اور حدت و ایجاز کی زبان میں گفتگو کی ہے لیکن جہاں خطاب بنی اسرائیل سے ہے یا ان کی داستان بیان ہوئی ہے وہاں تفصیل، تکرار اور اطناب کی زبان استعمال ہوئی ہے تاکہ زیادہ بہتر طریقے سے تفہیم و تشریح ممکن ہو سکے اور وہ حقائق کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔ مثلاً کے طور پر اہل مکہ کو خطاب کیا جاتا ہے تو معبودانِ باطل کی بے وقعتی ظاہر کرنے کے لیے مکھی اور پھیر کی مثالیں دی جاتی ہیں، تشبیہات و استعارات کا بکثرت استعمال ہوتا ہے اور مختصر و جامع الفاظ اور جملوں کے ذریعہ مطلب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن بنی اسرائیل کا قصہ چھڑتا ہے تو پوری شرح و بسط کے ساتھ اس کی تمام تفصیلات بیان کی جاتی ہیں اور بار بار ان کا اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ نکتہ پورے قرآن پر منطبق ہوتا دکھائی نہیں دیتا اس لیے کہ اہل عرب کو جہاں خطاب کیا گیا ہے وہاں بھی تفصیل موجود ہے اصل بات یہ ہے کہ بنیادی عقائد، اصول و تعلیمات اور ارکانِ ایمان و اسلام پر جہاں گفتگو کی گئی ہے وہاں زیادہ جامع انداز اختیار کیا گیا ہے لیکن جہاں احکام و قوانین کا تذکرہ ہے وہاں قدرے تفصیل اور وضاحت سے کام لیا گیا ہے۔ پھر اس حقیقت کو نظر انداز کرنا بھی مشکل ہے کہ خود یہود و مشرکین اور ادب کی زبان بنجوبی سمجھتے تھے اور رسول بن عادی اور حبیب بن اشرف جیسے ممتاز شعراء ان کے یہاں موجود تھے مزید برآں

۱۵ الجاحظ الوفیان عمرو بن بحر، کتاب النیران، حصہ اول بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون ص: ۹۲

۱۶ العسکری ابو لہل الحسن بن عبداللہ بن سہل، کتاب الضائقین ۱۹۵۵ء ص: ۱۹۳

قرآن اہل عرب اور یہود اور سارے ہی مذاہب کے پیروکاروں کو خطاب کرتا تھا اور ہر قسم کے انسان اس کی آیات سنتے تھے لیکن کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ہمیں اشاری و رمزیاتی زبان چاہیے یا ہم اطناب و تکرار کے خوگر ہیں۔

جاہلی شعرا اس اسلوب سے مانوس تھے!

نزل قرآن سے پہلے جاہلی ادب میں یہ اسلوب بکثرت استعمال ہوتا تھا عرب شعرا اس اسلوب سے نہ صرف آشنا تھے بلکہ اپنے کلام میں حسب ضرورت اسے جگہ دیتے تھے۔ مثال کے طور پر عبید بن الابرص الاسدی (۶۵۵ھ) کہتا ہے:

نَهْمِي حَقِيقَتَنَا وَبَعْضَ الْعَوْمِ لِيَقْطُبَيْنِ بَيْنَنَا
هَذَا لَمْ تَلْتِ جَمْعُ كَسَدٍ اِذْ قُلُوْا اَيْنَا

دہم اپنی حقیقت کی حفاظت کرتے ہیں جبکہ بعض قومیں کمزور اور بزدل ثابت ہوتی ہیں
تم نے کیوں نہیں کندہ کے فوجیوں سے پوچھا جبکہ وہ پیچھے ہٹ رہے تھے کہ بھگوٹہ
کہاں بھگے جا رہے ہو؟

یہاں ان دونوں اشعار میں شاعر نے اَيْنَ اور يْنِ کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کی ہے۔ اسی طرح عوف بن عطیہ بن خرع الربابی کہتا ہے:

وَكَاذِبٌ فِزَارَةٌ تَصْلِي بِنَا فَاُولٰٓئِ فِزَارَةٌ اُولٰٓئِ فِزَارَةٌ

۱۔ دیوان عبید بن الابرص، بیروت ۱۹۵۵ء ص: ۲-۱۴۱/ ابن النجاشی، مختارات بتحقیق محمد حسن زاتی ۱۹۲۵ء ص: ۲۹/ عسکری، کتاب المناقبین ص: ۱۴۴/ ابن قتیبة، تأویل شکل القرآن ۲۴۳ھ

ص: ۱۴۳/ ۱۸۳۶/ شرح دیوان امرئ القیس ۱۳۷ھ ہندوستانی ایڈیشن ص: ۴

۲۔ الفضل ابوالعباس، الفضلیات، نشر مع حسن السند و بی ۱۳۷۵ھ ص: ۱۹۹/ الصاجی

ص: ۱۹۴/ سیبویہ ۲۲۱/ تأویل شکل القرآن ص: ۱۸۳/ الباقلائی، معجم القرآن بتحقیق

السید احمد الصقر دار المعارف مصر ص: ۱۶۰ -

دقیق تھا کہ قرآن ہم سے سکون اور ہمدردی حاصل کرتی، افسوس ہے قرآن پر افسوس ہے قرآن پر

اسی طرح مہملہ بن ربیعہ کا وہ مرنے پر بڑھے جو اس نے اپنے بھائی کلب کی موت پر کہا ہے۔ یہ پہلا قصیدہ ہے جس میں تیس اشعار ہیں اور ترجیع کا بند دس بار استعمال کیا گیا ہے:-

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| ۱۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا خاف المغامر علی المغیر |
| ۲۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا طرو الیتیم عن الجزیر |
| ۳۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا ما ضیّر جأراً المستجیر |
| ۴۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا ضاقت رحیبات الصدور |
| ۵۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا خاف المخوف من التغیر |
| ۶۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا طالت مقاساة الرماح |
| ۷۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا هبت سباح الزمر من البحر |
| ۸۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا وثب الثائر علی الشیر |
| ۹۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا برزت محبّة الحدوہ |
| ۱۰۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلب | إذا هتف الثوب بالعشیر |

ترجمہ: ۱۔ قاتل کا کلب سے کیا مقابلہ ہو سکتا تھا جبکہ لوگ خدا اور سے خوف کھانے لگتے تھے!

۲۔ قاتل کلب کا ہمسری نہیں تھا جبکہ یتیم کو جزیر سے اکھاڑ پھینکا جاتا تھا!

۳۔ کلب کا کوئی مد مقابل نہ تھا جبکہ پناہ کے طالب کے پڑوسی پر ظلم کیا جاتا تھا!

۴۔ کلب کی کوئی نظیر نہ تھی جبکہ سینوں کی کشادگیوں میں تبدیل ہو جاتی تھیں!

۵۔ کلب کا کوئی حریف نہ تھا جبکہ بزدل سعدوں سے خوف کھانے لگتے تھے!

علامہ الشافعی البعلی، کتاب الامالی ۱۲۹/۲، مہذب الاغانی ۱۹۰/۱، فوائد اقلام البستانی، المجلد

۱۹۳۹ء ص: ۷۰۶

- ۷۔ کلیب کا حرف بننا ممکن نہ تھا جبکہ سخت محاطات دراز ہو جاتے تھے۔
 - ۸۔ کلیب کا کوئی مثیل نہ تھا جبکہ سخت ٹھنڈک کی ہوائیں چلنے لگتی تھیں۔
 - ۹۔ کلیب کا کوئی مقابلہ نہ کر سکتا تھا جبکہ مخاطب ابھارنے والے پر حملہ کر بیٹھا تھا۔
 - ۱۰۔ کلیب کا مقابلہ کرنا مشکل تھا جبکہ پردہ نشینوں کے پرے اٹھ جاتے تھے۔
 - ۱۱۔ کلیب سے کوئی بازی زلیما سکتا تھا جبکہ فریڈرس احباب و اقارب سے فریاد طلب تھا۔
- اسی طرح حارث بن عباد کا وہ قصیدہ بھی ملاحظہ فرمائیے جو اس نے اپنی قوم کو جنگ پر ابھارتے ہوئے کہا تھا۔ اس قصیدہ میں اس نے قریباً مربوط النعمامة منیٰ کی تکرار جو وہ بار کی ہے اور ابن بدرون کے بقول پچاس سے زائد بار اس میں ملے۔
- کو اس نے استعمال کیا ہے:

۱۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لقت حرب وائل عن خیال
۲۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لیس قولى يراة ولكن فعالي
۳۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	جد نوح النساء بالا عوال
۴۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	شاب راسی وانكرتني القوال
۵۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	للسوي والغدو والآصال
۶۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	طال ليلي على الليال الطوال
۷۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لاعتناق الا بطل بالابطال
۸۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	واعدلا عن مقالة الجبال
۹۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لیس قلبي عن القتال بسال
۱۰۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	كلها هبت راعم ذیل الشمال
۱۱۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لبجیر وملك الا منلال
۱۲۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لکریم متوج بالجمال
۱۳۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لا ینع الرجال بیع النعال
۱۴۔ قریباً مربوط النعمامة منیٰ	لبجیر فداه عتی وخال ^۱

(حاشیہ کے صفحہ پر)

ترجمہ: ۱۔ نعام (شاعر کے گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کہ وائل کی جنگ طلب مبارزت سے پھر بھڑک اٹھی ہے۔

۲۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے قول کو نہیں بلکہ میرے فعل کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

۳۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ کہ عورتوں کا لہوہ و اتم اور ان کی پیچ و پکار بہت ہو چکی۔

۴۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے سر پر بڑھایا طاری ہو چکا ہے اور نفرت کرنے والی عورتیں مجھے اجنبی سمجھنے لگی ہیں۔

۵۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ کہ صبح و شام اور راتوں کو سفر کر رہا ہے۔

۶۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ کہ لمبی راتوں سے بھی میری رات لمبی ہو چکی ہے۔

۷۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ کہ سورما ایک دوسرے سے نبرد آزاہوں۔

۸۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ اور جاہلوں کی باتوں سے صرف نظر کرو۔

۹۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرا دل جنگ کے بغیر تسلی نہیں پائے گا۔

۱۰۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ جب جب شمال کے اطراف کی ہوا اچھلے!

۱۱۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ بُجیر (مقتول بیٹے کا نام) کی خاطر جو طیلوں کو کھولنے والا تھا۔

۱۲۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ اس شریف کی خاطر جو صن و جمال کے تاج سے آراستہ تھا۔

۱۳۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ ہم جو تلوں کی طرح آدمیوں کو فروخت نہیں کرتے۔

۱۴۔ نعام کو مجھ سے قریب لاؤ بُجیر کی خاطر، اس پر میرے چچا اور میرے ماموں قربان ہوں

نکالہ ایسوی لوئس شیخو، شعراء النصرانیۃ ۱۸۹۰ء ص: ۲۷۲، ۲۷۳

نکالہ اس قصیدہ کی خبر جرب مہلہل کو پہنچی جس نے شاعر کے بیٹے بُجیر کو قتل کیا تھا تو اس نے بھی ترکی بہ ترکی جوابی قصیدہ کہا اور اس نے اپنے اشعار میں قریباً مرکبۃ المشہور منی کو چودہ بار بطور ترجیع استعمال کیا مثلاً نمونہ از خوارے چند اشعار درج ہیں

۱۔ قریباً مرکبۃ المشہور منی لکلیب الذی اثناب قذالی

۲۔ قریباً مرکبۃ المشہور منی وأسأ لاتی ولا لظیلأ سؤالی

(بقیہ اشعار لکھنے پر)

صاحب مغلطہ عمرو بن کثوم کا قصیدہ اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے۔ اس میں عمرو بن کثوم بادشاہ حیرہ کو دھکی دیتے ہوئے کہتا ہے:

بائی مشیتہ عمرو بن ہند نکون لقیکم فیہا قطینا
بائی مشیتہ عمرو بن ہند تری انا نکون الاسد کینا
بائی مشیتہ عمرو بن ہند تطیع بنا الوشاۃ وتزدرینا^{۱۵}
(اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم جاتے ہو کہ ہم تہاے سرداروں کے غلام نہیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم سمجھتے ہو کہ ہم ذلیل ہیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم ہم سے چاکری کرنا چاہتے ہو اور ہمیں خیر سمجھتے ہو؟)

اس اسلوب کے بعض فوائد

قرآن نے اس اسلوب کو مختلف مواقع پر مختلف فوائد کے پیش نظر استعمال کیا ہے

(فقیر نے تفسیر) ۳۔ قریباً مربوط المشہر منی سوف تبدولنا ذوات الجبال
۴۔ قریباً مربوط المشہر منی انّ قولی مطابق کفعا لی
۵۔ قریباً مربوط المشہر منی لکلیب فدا لای عتی و خالی

(شعراء النبطیہ ص: ۲۷۵-۲۷۶)

ترجمہ:- ۱۔ مشہر (گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کلب (شاعر کا بھائی جو جنگ بسوس میں مارا گیا تھا) کی خاطر جس نے میرے سر پر بڑھا پاٹاری کر دیا۔

۲۔ مشہر کو مجھ سے قریب لاؤ اور مجھ سے پوچھ لیکن زیادہ سوالات مت کرنا۔

۳۔ مشہر کو مجھ سے قریب لاؤ غریب پردہ نشینان میرے سامنے آجائیں گی۔

۴۔ مشہر کو مجھ سے قریب لاؤ میرا قول میرے فعل سے ہم آہنگ ہے۔

۵۔ مشہر کو مجھ سے قریب لاؤ کلب کی خاطر جس پر میرے چچا اور اموں فدا ہوں۔

۱۵۔ اقرشی ابو زید محمد بن ابو الخطاب، جہرۃ اشعار العرب ۱۹۳۳ء ص: ۱۲۳

جن میں سے چند ایک کی نشاندہی یہاں کی جاتی ہے:

۱۔ طولِ فصل کی وجہ سے جب کوئی لفظ یا مضمون ذہنوں سے اوجھل ہونے لگے تو اسے ذہن میں بٹھانے کے لیے دوبارہ ذکر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے:

فَلَوْ كَا إِذْ اَبْلَغْتَ الْحُلُومَ	اب اگر تم کسی کے محکوم نہیں ہو اور
وَ اَنْتُمْ حَيْدِنْدِي	اپنے اس خیال میں سچے ہو تو جب مرنے
تَنْظُرُونَ وَ اَوْ كَفَعْنِ اَقْرَبُ	والے کی جانِ خلق تک پہنچ چکی
الْمِبْرِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ	ہوتی ہے اور تم آنکھوں دیکھ رہے ہو
كَ تَبْصِرُونَ فَلَوْ كَا اِنْ	ہو کہ وہ مر رہا ہے اس وقت اس کی کتنی
كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ۝	ہوئی جان کو واپس کیوں نہیں لے
تَرْجِعُونَهَا اِنْ كُنْتُمْ	آتے ہو۔ اس وقت تمہاری رِ نسبت
صَادِقِينَ ۝	ہم اس سے زیادہ قریب ہوتے ہیں

(واقعہ ۸۳-۸۷) مگر تم کو نظر نہیں آتے۔

ان آیات میں اغراض کے جملوں کی وجہ سے تسلسلِ ٹوٹتا نظر آ رہا تھا اس لیے اسے سلسلہ کلام سے مربوط رکھنے کے لیے کوکا کا تکرار ہو گیا ہے۔

لفظی تکرار کی دوسری مثال سورہ مائدہ میں بھی ہے۔ سورہ نسا کی یہ آیت بطورِ خاص مطالعہ کیجئے:

فَبِمَا نَفْسِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ	آخر کار ان کی عہد شکنی کی وجہ سے، اور
كُفِّرَهُمْ بَايَاتِ اللَّهِ وَ	اس وجہ سے کہ انھوں نے اللہ کی آیات
قَتَلَهُمْ اَلَا نَبِيَاً بَعِثْ	کو جھٹلایا، اور متعدد پیغمبروں کو ناحق
حَقِّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا	قفل کیا، اور یہاں تک کہا کہ ہمارے
غُلَّتْ بَيْنَ طَبَعِ اللَّهِ عَلَيْهَا	دل غلافوں میں محفوظ ہیں۔ حالانکہ
بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ	درحقیقت ان کی باطل پرستی کے

الَّا قَلِيلًا هٗ وَبَكَفَّرْهُمْ
وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ
بِهَتًا نَّاعِظِيْمًا ۝

سبب سے اللہ نے ان کے دلوں
پر ٹھپ لگا دیا ہے اور اس وجہ سے
یہ بہت کم ایمان لاتے ہیں۔ پھر
اپنے کفر میں یہ اتنے بڑھے کہ مریم پر
سخت بہتان لگایا (۱۵۵-۱۵۶)

اسی طرح اللہ کا یہ قول بھی ملاحظہ فرمائیے:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا
السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا
مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا
إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا غَفُوْرٌ
الرَّحِيْمُ (النحل ۱۱۹)

البتہ جن لوگوں نے جہالت کی بنا پر
برا عمل کیا اور پھر توبہ کر کے اپنے عمل
کی اصلاح کر لی تو یقیناً توبہ و اصلاح
کے بعد تیرا رب ان کے لیے غفور
اور رحیم ہے۔

اس آیت میں طول فصل کی وجہ سے مفہوم منتشر ہوتا نظر آ رہا تھا۔ چنانچہ پھر
إِنَّ رَبَّكَ کے ذریعہ کلام کو مربوط کر دیا۔

سورہ یوسف کی یہ آیت بھی اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے:-

إِنِّي سَأَيُّتُ أَحَدَ عَشَرَ
كُوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ
رَأْيْتَهُمْ فِي سَاجِدِيْنَ (نہ)

میں نے گیارہ ستاروں کو دکھا اور
چاند اور سورج کو میں نے دیکھا کہ وہ
مجھ کو سجدہ کر رہے ہیں۔

اس آیت میں بھی سَأَيُّتُهُمْ کی تکرار کا یہ اسلوب مستعمل ہے تاکہ سامعین کے
دلوں میں بات اچھی طرح بیٹھ جائے اور وہ اس کا خاطر خواہ اثر لے سکیں۔ قرآن کا
یہ انداز اتنا ملاحظہ کیجئے:

عَاَصْنُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ
أَنْ يَّخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ مِنْ
فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۚ أَمْ أَمِنْتُمْ

کیا تم اس سے بے خوف ہو جو آسمان
میں ہے کہ وہ تمہیں زمین میں دھنسا
دے اور کیا ایک یہ زمین جھکے

مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ
عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ
كَيْفَ مَذَّيْبٍ ۝
(ملک: ۱۶، ۱۷)

کھانے لگے؟ کیا تم اس سے بے
خوف ہو جو آسمان میں ہے کہ تم پر
پتھر اڑ کرنے والی ہوا بھیج دے پھر
تمہیں محطوم ہو جائے گا کہ میری تنبیہ
کیسی ہوتی ہے۔

اسی سورہ میں آگے یوں دھکی دیتا ہے:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ
وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ
الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝
(ملک: ۲۸)

ان سے کہو کبھی انھوں نے سوچا
کہ اللہ مجھے خواہ میرے ساتھیوں کو
ہلاک کر دے یا ہم پر رحم کرے کا ذوق
کو دردناک عذاب سے کون بچا گا؟

ایک ہی آیت کے بعد پھر کہتا ہے:-

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ
غُورًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ
مَعِينٍ ۝
(ملک: ۳۰)

ان سے کہو کبھی تم نے یہ بھی سوچا
کہ اگر تمہارے کنوؤں کا پانی زمین
میں اتر جائے تو کون ہے جو اس پانی
کی بہتی ہوئی سوتیں تمہیں نکال کر لادے گا؟

قرآن کی مندرجہ ذیل آیات بھی پڑھئے اور تکرار کے اس اسلوب پر غور کیجئے:-

أَفَأَمِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَنْ
يَأْتِيَهُمْ بَأْسًا بَيًّا تَاءً وَهُمْ
كَائِنُونَ ۝ أَوْ أَمِنْ أَهْلِ
الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسًا
صُغًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝
أَفَأَمِنْ مُنَا مَكْرًا اللَّهُ
فَلَا يَأْتِي مِنْ مَكْرٍ

پھر کیا بستیوں کے لوگ اب اس سے
بے خوف ہو گئے ہیں کہ ہماری گرفت
کبھی اچانک ان پر رات کے وقت نہ
آجائے گی جبکہ وہ سوئے پڑے ہوں؟
یا انھیں الطینان ہو گیا ہے کہ ہمارا مضبوط
ہاتھ کبھی یکایک ان پر دن کے وقت
نہ پڑے گا جبکہ وہ کیل رہے ہوں؟

اللّٰهُ اَكْبَرُ الْعَزَّوَجَلَّ
 الْخُسْرُوْنَ ۝
 کیا یہ لوگ اللہ کی چال سے بے
 خوف ہیں؟ حالانکہ اللہ کی چال سے
 وہی قوم بے خوف ہوتی ہے جو تباہ ہو
 (اعراف: ۹۷-۹۹) والی ہو۔

ان تمام آیات میں بالترتیب عَزَّوَجَلَّ، اَكْبَرُ، اَلْخُسْرُوْنَ، اور اُولَئِكَ اَهْلُ الْقُرْآنِ کی تکرار انداز میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے کیا ان آیات کو سن کر منکرین حق پر لرزہ نہ طاری ہو گیا ہوگا۔

۳۔ تکرار کا یہ اسلوب تاکید کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کسی حماسی شاعر کا کہنا ہے:
 اِلٰی مَعْدِنِ الْعَرْشِ الْمَوْجِلِ وَالْمَنْدَلِ هُنَاكَ هُنَاكَ الْفَضْلُ وَالْخَلْقُ الْجَزَلِ
 (جلو عزت و اقتدار کے مرکز کی طرف جو بہت عظیم ہے، سراپا سخاوت ہے اخلاقِ کریمہ اور فضیلت کی مہک وہیں میسر لگے گی)

قرآن کہتا ہے:-

كَلِمَاتٍ اَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطِشَ
 بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا
 قَالَ يَا مُوسٰى اَنْتَ رِئِيسُ
 كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِاَلَمْسِ
 اِنَّ مُؤَيَّدٌ اَكْبَرُ اَنْ يَّكُوْنَ جَبَّارًا
 فِي الْاَرْضَيْنِ وَمَا تَرْيَدُ اَنْ يَّكُوْنَ
 مِنَ الْمُصْبِحِينَ (اعراف: ۱۱)
 پھر جب موسیٰ نے ارادہ کیا کہ دشمن
 قوم کے آدمی پر حملہ کرے تو وہ پکار
 اٹھا ”اے موسیٰ، کیا آج تو مجھے اسی
 طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح کل ایک
 شخص کو قتل کر چکا ہے؟ تو اس ملک
 میں جبار بن کر رہنا چاہتا ہے اصلاح
 کرنا نہیں چاہتا۔

ان جملوں میں تَرْيَدُ کا بار بار استعمال تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے
 ایک دوسری جگہ قرآن کہتا ہے:

قُلْ إِنِّي أُمُوتُ أَنْ أَعْبُدَ
اللَّهُ مَخْلُصًا لَهُ الدِّينَ ۚ
وَأُمُوتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ
الْمُسْلِمِينَ ۚ

اے نبی! ان سے کہو مجھے حکم دیا گیا
ہے کہ دین کو اللہ کے لیے خالص
کر کے اس کی بندگی کروں اور مجھے
حکم دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے میں خود
مسم ہوں۔ (زمر: ۱۱-۱۲)

اس آیت میں بھی اُمرت کی تکرار تھا اور تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے۔ سورہ مدثر
کا مطالعہ کیجئے ایک منکر خدا رسول کی پیڑے بازیوں کے جواب میں کس طرح اس کی ہلاکت
و بربادی کا اعلان کیا جا رہا ہے:

فَقُتِلَ كَيْفَ قَدْ تَرَ ثُمَّ قُتِلَ
كَيْفَ قَدْ تَرَ

خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی
کوشش کی۔ خدا کی مار اس پر کیسی بات
بنانے کی کوشش کی۔ (مدثر: ۱۹، ۲۰)

سورہ النّار میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

كَانَ مَعَ الْعَصْرِ يُسْرًا إِنَّ
مَعَ الْعَصْرِ يُسْرًا (۶۵)

بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔
بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔

ایک ہی بات کو دوبارہ دہرایا گیا تاکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ
کو پوری طرح تسلی ہو جائے کہ جن حالات سے اس وقت اسلام گزر رہا ہے وہ دیرپا نہیں
ہیں بلکہ ان کے بالکل قریب ہی اچھے حالات آنے والے ہیں:-

سورہ کافرون کو دیکھئے پہلے فرمایا کہ ”اے کافرو! نہ میں پوجتا ہوں جسے تم لوگ
پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں“ پھر اسی مضمون کا علاوہ اگلی چوتھی اور
پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَكَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُكُمْ وَلَا
أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ

اور نہ میں پوجنے کا جسے تم لوگ پوجتے
آئے اور نہ تم لوگ پوجنے کے جسے میں
پوجتا ہوں۔ (کافرون: ۵۴)

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان برارت نہایت واضح اور نوکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت قرآن کی خصوصیت ہے کہ اس میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی۔ وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کرتا ہے۔ پس لفظ عَابِدٌ ذَنْ مَّسْقَبِی کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر رہا ہے اور عِبْدٌ ختم میں ان کے دین آباؤی سے بیزاری کا اعلان ہے۔ اور مقابلہ اس میں زیادہ شدت اور نفرت کا اظہار ہے۔ اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے۔ ہم تکرار کا یہ اسلوب عاجزی اور مسکنت کے اظہار اور کسی بڑے کے سامنے اپنی درجہ پیش کرنے کے موقع پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کا آخری حصہ ملاحظہ ہو:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ لَسَيْنَا	اے ہمارے رب! ہم سے بھول چوک
أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ	میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت دکر
عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى	مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا	سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار
تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ	جس بار کا اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں
(بقرہ: ۲۸۶)	ہے وہ ہم پر نہ رکھا ہے۔

اس آیت میں رَبَّنَا کی بار بار تکرار اپنی عاجزی کے اظہار اور درخواست کو عجز و مسکنت کا مجموعہ بنا کر پیش کرنے کے لیے ہے اور اس موقع کے لیے ہی اسلوب موزون اور موثر ہے۔

خلہ الفرائی حمید الدین، مجموعہ تفاسیر فرای لاہور ص ۶۷۳

حَلَهُ اِذْ قَالَ رَبِّیْہَا وَ قَوْمِہَا هَذِهِ النَّاسُ الَّذِیْنَ اَنْتُمْ لَهَا عَاقِبُونَ
قَالُوْا وَجَدْنَا ابْنَاءَنَا لَهَا عٰبِدِیْنَ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ اَنْتُمْ وَاٰبَاؤُكُمْ فِیْ
صَلٰی مُبِیْنٍ (۵۴ تا ۵۲)

”جب انھوں (ابراہیم) نے اپنے باپ اور اپنی قوم کے لوگوں سے کہا کہ یہ مورتیں کیا ہیں جن کی پرستش پر تم جے بیٹھے ہو۔ وہ بولے، ہم نے اپنے بڑوں کو ان ہی کی پرستش کرتے پایا ہے (ابراہیم) کہا کہ بیشک تم اور تمہارے بڑے سب مرتعہ مگر یہی بڑے ہوئے ہیں۔“

سورہ ممتحنہ میں حضرت ابراہیمؑ کی دعا ملاحظہ ہو:

وَمِنَّا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ
اَتَيْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ
كَرَبْنَاكَ لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ
كَفَرُوا وَارْحَمْنَا رَبَّنَا
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
اے ہمارے رب تیرے ہی اوپر ہم نے
بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف ہم نے رجوع
کر لیا اور تیرے ہی حضور میں پناہ ہے
اور اے ہمارے رب! ہمیں کافروں کے
لیے فتنہ نہ بنادے۔ اے ہمارے رب
ہمارے قصوروں سے درگزر فرما بیشک
تو ہی زبردست اور داناست۔ (ممتحنہ ۵۰)

۵۔ تکرار کا ایک فائدہ حسرت و افسوس کا اظہار بھی ہوتا ہے مثلاً حسین بن خلیفہ رضی اللہ عنہ کا مرثیہ کہتا ہے:

فِيَا قَبْرَ مَعْنٍ أَنْتَ أَوَّلُ حُضْرَةٍ
وَيَا قَبْرَ مَعْنٍ كَيْفَ وَاسْرِيَتْ حُجْرَةٌ
اے معن کی قبر! تو اس رولے زمین کی اولین قبر ہے جس میں سخاوت و شرافت دفن کر دی گئی ہے۔
اے معن کی قبر! تو نے اس کی سخاوت کو کیسے چھپا لیا جبکہ محراب اس سے بھرے پڑے ہیں! (۱)
ایک اعرابیہ اپنے بچے کا مرثیہ یوں کہتی ہے:

يَا مَنْ أَحْسَنَ بَنِي النَّذِيرِ هَمًّا
يَا مَنْ أَحْسَنَ بَنِي النَّذِيرِ هَمًّا
کالذَّيْنِ تَكُنْ لِنَفْسِي عَنْهُمَا الصَّدَقَاتِ
مَعْنِي وَطَرَفِي فَعَطَفِي الْيَوْمَ مَغْتَلَفًا
(۱) اے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو موتیوں کی مانند تھے جن سے صرف
ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔

اے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو میرے کان اور میری بینائی تھے،
آج میری بینائی بھین گئی ہے! (۲)

ان دونوں مکروں میں یا قبول معنی اور یا من احتسب بنی اللذین ہمما
 کی تکرار در دو غم میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے۔ سورہ قیامہ میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:
 اُولَٰئِكَ كَانُوا لِيْ اَوَّلٰی ثُمَّ اَوَّلٰی
 لَكَ فَاَوَّلٰی اَبْحَسَبْ
 اِلَّا نَسَانُ اَنْ یُّتْرَكَ
 مَسْدٰی
 یہ روش تیرے ہی لیے سزاوار ہے اور تجھی کو زیب دیتی ہے۔ ہاں یہ روں
 تیرے ہی لیے سزاوار ہے اور تجھی کو زیب
 دیتی ہے۔ کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا
 ہے کہ وہ یوں ہی پہل چھوڑ دیا جانے لگا؟
 (قیامہ ۳۲-۳۶)

جس کا (وہ) بی ٹانگ
 بزدل کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور اس کا
 حال اس وقت سے بدتر ہو رہا ہے



دواخانہ طبیہ کالج اسلام یونیورسٹی، علی گڑھ

تعدد ازواج

(بعض اعتراضات کا جائزہ)

سید جلال الدین عمری

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام سے پہلے عورت کی جو حالت تھی اسلام نے اس کی مندرجہ ذیل اصلاح کی اور اسے بعض وہ حقوق دے جن سے وہ پہلے محروم تھی لیکن عورت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا۔ اس نے مرد کو وہ حقوق دے جو عورت کو نہیں دئے۔ اس طرح اس نے عورت اور مرد کے درمیان فرق باقی رکھا۔ اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں ان پر کئی اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض تعدد ازواج (POLYGAMY) پر ہے کہا جاتا ہے کہ وحدت ازواج (MONOGAMY) انسان کی فطرت ہے۔ یہ بہت بڑی زیادتی ہے کہ آدمی ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری کو اپنے گھر لے آئے اور وہ اس کی حریف اور مد مقابل کی حیثیت سے زندگی بھر اس کے ساتھ لگی رہے۔۔

تعدد ازواج کوئی جرم ہے تو اس کا ارتکاب صرف اسلام نے نہیں کیا ہے۔ اس سے پہلے دنیا کی بیشتر قوموں میں اس کا رواج تھا مختلف مذاہب کی قانونی سند اور اخلاقی حجاز اسے حاصل تھا۔ اسے کوئی جرم یا گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ البتہ راہباناہ مذہب میں تعدد ازواج کی کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو ناپسند کیا جاتا تھا، عیسائیت کا فروغ ایک بھانڈہ کی حیثیت سے ہوا یہاں دیندار آدمی کے لیے ایک بیوی کی بھی بدترجہ مجبوری اجازت تھی مغرب اپنی بے دینی اور اتحاد کے دعویٰ کے باوجود عیسائیت کے اثر سے آزاد نہیں ہوا۔ اس نے ایک زوجہ کی کھور کو تو گولہ کر لیا لیکن تعدد ازواج کا تقصیر اس کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکا۔ جن قوموں کی گردن میں مغرب کا طوق خلاقی تھا انہوں نے اس کی اس طرح تائید کرنی شروع کر دی جیسے پہلی مرتبہ آکھیں کھلی ہوں اور عورت کی عظمت کا احساس ہوا ہو۔

تعدد ازواج کی طرف مرد کا رجحان

پہلے اسے آپ ایک مرد کے نقطہ نظر سے دیکھئے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر ایک مرد ایک ہی بیوی رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مرد کے اندر فطری طور پر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رجحان ہے۔ وہ اگر ایک بیوی پر قائل بھی رہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے اندر اس کی خواہش نہیں ہے۔ جن لوگوں کے اندر اس کا شدید رجحان ہے اگر تعدد ازواج کی اجازت نہ ہو تو انڈیشہ ہے کہ وہ کسی غلط اور ناجائز طریقہ سے اس کی تسکین کا سامان ڈھونڈنے لگیں گے۔ چنانچہ مغرب کا تجربہ ہمارے سامنے ہے اس نے تعدد ازواج کو رد کیا تو زنا اور بے ضابطہ جنسی تعلق کو اسے شہوت کرنا پڑا۔ آج وہاں قانوناً آدمی کی ایک ہی بیوی ہے لیکن داستانیں بہت ہیں اور وہ ان تمام حقوق سے محروم ہیں جو ایک بیوی کو از روئے قانون حاصل ہیں۔

تعدد ازواج مرد کی ایک ضرورت

تعدد ازواج کی طرف مرد کا رجحان ہی نہیں بلکہ بعض اوقات یہ اس کی ایک ضرورت بھی بن جاتا ہے۔ جنسی خواہش ایک فطری خواہش ہے۔ جن افراد میں یہ خواہش بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور جو اس پر قابو نہیں پاتے ان کے لیے ایک عورت کافی نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت حیض، نفاس، حمل اور رضاعت سے مسلسل گزرتی رہتی ہے۔ ان حالات میں عورت کے جنسی جذبہ کم زور پڑ جاتے ہیں اور وہ مرد کے جذبات کا پوری طرح ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان ایام میں جنسی تعلق رکھنے میں بعض قباحتیں بھی ہیں۔ حیض اور نفاس کی حالت میں آدمی اس سے کراہت محسوس کرتا ہے اور یہ بیاں بیوی کی صحت کے لیے بھی نقصان دہ ہے۔ مدت حمل میں یہ تعلق بچے کے لیے ضرر دہاں ہے اور تجربہ بتاتا ہے کہ عورت اور مرد کا یہ جذباتی عمل بچہ کے اخلاق و عادات پر بھی برا اثر ڈالتا ہے۔

حمل، بچہ کی ولادت اور رضاعت کی وجہ سے عورت کا نظام جسمانی بہت متاثر ہوتا ہے اور عورت جلد بولورھی ہوتی چلی جاتی ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں مرد دیر تک جوان رہتا ہے۔ ان وجوہ سے اگر کوئی شخص ایک بیوی پر قائل نہیں ہے اور دوسری شادی کرنا چاہتا ہے تو

ہم غلط نہیں کہہ سکتے ہاں اس پر ضروریہ پابندی عائد کی جانی چاہئے کہ وہ دونوں کے حقوق ادا کرے اور ان میں سے کسی کی حق تلفی نہ کرے۔

عورت کے لیے تعدد ازواج کی افادیت

اب آپ اسے ایک عورت کے نقطہ نظر سے دیکھئے بعض اوقات تعدد ازواج خود عورت کے حق میں بھی مفید ہو سکتا ہے۔

۱۔ انسان کے اندر اولاد کی خواہش بالکل فطری ہے۔ اگر کسی شخص کی بیوی بانجھ ہو اور اس سے اولاد نہ ہو رہی ہو تو اس کے سامنے دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ پہلی بیوی کے ساتھ ایک اور بیوی بھی رکھے۔ دوسری یہ کہ وہ پہلی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کر لے ظاہر ہے شاد و نادر ہی کوئی عورت پہلی صورت کے مقابلہ میں دوسری کو ترجیح دے گی۔

۲۔ عورت دائم المریض ہو یا کسی ایسے نسوانی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے ازدواجی طلاق رکھنا مشکل ہو تو اس صورت میں کیا یہ بات اس کے حق میں مفید ہوگی کہ اسے طلاق دے کر مرد دوسری صحت مند عورت سے شادی کر لے یا یہ بات کہ وہ اسے اپنے جبار عقد میں رکھتے ہوئے دوسری سے نکاح کر لے؟

اس طرح کی صورتوں میں پہلی بیوی کے ساتھ یہ بڑی زیادتی ہوگی کہ شوہر کو اسے طلاق دینے پر قائل و ناجبور کیا جائے۔ یہ زیادتی اس وقت اور زیادہ گھناؤنی ہو جاتی ہے جب کہ وہ شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے تیار ہو اور شوہر بھی اسے چھوڑنا نہ چاہتا ہو۔

تعدد ازواج ایک سماجی ضرورت کی حیثیت سے

بعض حالات میں تعدد ازواج سماج کی بھی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔

۱۔ عام طور پر مردوں اور عورتوں کی تعداد برابر ہوتی ہے۔ لیکن جب کسی قوم کو جنگ سے سابقہ پیش آتا ہے تو زیادہ تر اس کے مردی کلام آتے ہیں اور وہ بھی جوان سال اور صحت مند اس سے عورتوں کا تناسب طرہ جاتا ہے۔ جوان عورتیں یہ وہ ہو جاتی ہیں اور جو بے شادی

ہوتی ہیں ان کے لیے مرد نہیں ملتے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ جو عورتیں بیوہ یا بے شادی ہو
ہیں ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ صورت بڑی خطرناک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے
کہ وہ اپنی جنسی خواہش غلط طریقہ سے پوری کرنے پر مجبور ہیں اور ہوس پرتوں کا آسانی شکار
ہو جائیں۔ اس سے پورے معاشرہ میں بدکاری پھیلے گی اور اس کے خطرناک نتائج کا اسے
سامنا کرنا پڑے گا۔ اسے کوئی صلح معاشرہ برداشت نہیں کر سکتا۔

۲۔ قوموں کی زندگی میں افرادی قوت (MAN POWER) اہم کردار ادا کرتی ہے
دفاع کے لیے، صنعتی و زراعتی پیداوار اور اس کی ترقی کے لیے سماجی و معاشرتی خدمات کے
لیے اس کی بنیادی اہمیت ہے۔ بعض خاص اوزناک حالات میں اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے
افراد کی قوت میں اضافہ کا ایک ذریعہ تعدد ازواج بھی ہے۔ اس لیے کہ عورت بالعموم چالیس
پنچالیس سال کے بعد اولاد پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتی جب کہ مرد ستر سال کے بعد بھی
اس قابل ہوتا ہے کہ عورت اس سے بار آور ہو سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی بیوی کی جب اولاد
پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے اس وقت اگر کوئی شخص دوسری سے شادی کر لے تو پھر سے
اولاد کا سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جن قوموں کو افرادی قوت کی ضرورت ہوتی ہے انھیں
تعدد ازواج کی بہت افزائی کرنی پڑتی ہے۔

عورت ایک سے زیادہ شوہروں کی متحمل نہیں ہے

بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک مرد کو کئی بیویاں رکھنے کا حق ہے تو عورت کو بھی یہ حق
ملنا چاہیئے کہ وہ ایک سے زیادہ شوہر رکھے۔

لیکن عورت کو یہ حق دے بھی دیا جائے تو شاید وہ اسے استعمال کرنے کی کبھی بہت نہیں
کر سکتی۔ ایک عورت کے کئی شوہروں (POLYANDRY) کا رواج بعض غیر تمدن قبائل میں تو ہے
لیکن تمدن دنیائے اسے کبھی اختیار نہیں کیا۔ تمدن انسانی سماج نے اسے اس طرح رد کر دیا ہے
کہ اب اسے وہ کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

عورت کی فطرت بتاتی ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی شوہر کی بیوی ہو سکتی ہے چند شوہر

اس کی فطرت کے خلاف ہے۔

عورت پر خاندانی ذمہ داریوں کا بوجھ ہوتا ہے، حمل اور رضاعت کی تکلیفیں اسے اٹھانی پڑتی ہیں، بعض اوقات باہر کے کام انجام دینے پر بھی وہ مجبور ہوتی ہے اس لیے کئی مردوں کی جنسی خواہش کا پورا کرنا اس کے لیے بہت دشوار ہے اس سے اس کی صحت کے برباد ہونے کا خطرہ ہے۔ اس سے بعض جنسی اور دماغی بیماریاں بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ تجربہ بتاتا ہے کہ جن عورتوں سے ایک سے زیادہ مردوں کا تعلق ہوتا ہے ان میں جنسی بیماریاں عام ہوتی ہیں اور وہ خانگی زندگی کے لیے فٹ نہیں ہوتیں۔

ایک عورت کے کئی شوہر ہوں تو اس سے بعض سماجی و معاشرتی مسائل بھی پیدا ہو جائیں گے۔ ایک مرد کی کئی عورتیں ہوں اور وہ ان سب سے تعلق رکھے تو سب اس سے بار آور ہو سکتی ہیں اس لیے ان میں سے جس سے بھی اولاد ہوگی اسی کی سمجھی جائے گی لیکن اگر ایک عورت کے کئی شوہر ہوں اور سب اس سے تعلق رکھیں تو ایک وقت میں وہ ان میں سے ایک ہی سے بار آور ہو سکتی ہے اس لیے یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس سے بار آور ہوئی ہے اور اولاد کس کی ہے؟ اگر یہی بات متعین نہ ہو کہ بچہ کس کا ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس کی طرف منسوب ہوگا۔ کون اس کے اخراجات برداشت کرے گا، اس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری کون لے گا۔ وہ کس کا وارث اور کون اس کا وارث ہوگا؟ اس طرح کے اور بھی سوالات ہیں جنہیں خاندان کے موجودہ نظام میں، جو مرد کی سربراہی میں قائم ہے، اور جسے دنیا نے خاندان کی صحیح شکل کی حیثیت سے قبول کر لیا ہے، کبھی حل نہیں کیا جاسکتا۔

چند شوہری کے نظام سے معاشرہ پر بھی برے اثرات پڑ سکتے ہیں۔

۱۔ یہ مرد کی فطرت ہے چاہے وہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو کہ اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے کے تعلق کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ایک عورت کا کئی افراد سے تعلق ہو تو ان کے درمیان حسد اور رقابت کا جذبہ ابھرتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جاتے ہیں اور بعض اوقات اس کے بڑے خوفناک نتائج بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان کی یہ کشمکش خود عورت کے لیے ناقابل برداشت اور اس کے سکون کو درہم برہم کرنے والی ہو سکتی ہے۔ کہا جاسکتا

ہے کہ یہی دلیل تعدد ازواج کے بھی خلاف جاتی ہے، اس لیے کہ عورت بھی اس بات کو پسند نہیں کرتی کہ اس کے شوہر کے کئی بیویاں ہوں اور اس کی محبت میں سب شریک ہو جائیں بلاشبہ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے باوجود عورت کا رد عمل مرد کے رد عمل کی طرح زیادہ شدید نہیں ہوتا اور اس کے اتنے سنگین نتائج بھی دیکھنے میں نہیں آتے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورت مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے میں حتیٰ الجواب تصور کرتی ہے۔

۲۔ عورت کے اندر اللہ تعالیٰ نے شرم و حیا کا جذبہ رکھا ہے۔ یہ جذبہ بالکل فطری ہے اور خود بخود اس کے اندر سے ابھرتا ہے، ہزار کوشش کے باوجود مغرب اسے ختم کرنے میں بھی تک کامیاب نہیں ہو سکا ہے اس جذبہ کی وجہ سے عورت مرد کی طرح اپنے جنسی جذبات کا آسانی سے اظہار نہیں کرتی بلکہ حتیٰ الوسع انھیں چھپاتی ہے، عورت کے اس حجاب کا معاشرہ کو زبردست اخلاقی فائدہ پہنچتا ہے۔ وہ جنسی بے راہ روی کی طرف بے جھجک آگے نہیں بڑھ سکتی، ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق اس کی اس خوبی کو مجروح کر دیتا ہے اور وہ بدرتبع بے حیا ہوتی چلی جاتی ہے، عورت اگر حیا کا لباس اتار دے تو معاشرہ بڑی تیزی سے جنسی آوارگی کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔

تعدد ازواج عیاشی کے لیے نہیں ہے

اب آئیے اس اعتراض پر غور کیا جائے کہ تعدد ازواج بھی عیاشی ہی کی ایک صورت ہے اس سے مرد کو جنسی ہوس لانی اور عیاشی کی کھلی چٹیل مل جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے نتیجے میں جاگیرداروں اور رئیسوں نے حرم سرا میں بھرتیں اور عورتوں کے جھرمٹ میں زندگی گزار دی۔ اسلام نے تعدد ازواج کو تسلیم کر کے اسی نظام کی تائید و توثیق کی ہے اور عیاشی کے دروازے کھول دیے ہیں کہ آدمی جیب چلے جس عورت سے چاہے شادی کر لے اور چار کی گنتی پوری ہو جائے تو ایک کو طلاق دے کر دوسری کو لے آئے۔ جی چاہے تو سب کو خانہ بدر کر کے چلنی دینوں سے عشرت کدہ آباد کر لے۔

یہ اعتراض یک زوجگی کے نظام (MONOGAMY) پر بھی کیا جاسکتا ہے، اگر

کوئی چلے تو ہر فصل بہار میں پرانی بیوی کو رخصت کر کے نئی بیوی لاسکتا ہے بلکہ اس طرح گھر کی رونق بڑھانے کے لیے کسی موسم کے انتظار کی بھی شاید ضرورت نہیں ہے صرف من کی موج کافی ہے لیکن یہ اعتراض وہی شخص کر سکتا ہے جو اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لے کہ عیاش آدمی ہمیشہ غیر ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسے اپنی عیاشی سے غرض ہوتی ہے۔ وہ کسی قسم کا بوجھ اپنے اوپر لینا نہیں چاہتا۔ چنانچہ جن لوگوں نے عیاشی کی زندگی گزارنی چاہی انھوں نے بے قید شہوت رانی اختیار کی تعدد ازواج کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو پسند کیا۔ اگر اسے مارے باندھے اختیار بھی کیا تو کبھی اس کے حقوق نہیں ادا کیے۔ اسلام میں ازدواجی زندگی ذمہ داریوں سے گھری ہوئی ہے۔ تعدد ازواج سے یہ ذمہ داریاں اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس نے اس پر اتنی پابندیاں عائد کی ہیں اور اتنے حدود و قیود رکھے ہیں کہ بغیر کسی حقیقی ضرورت کے آدمی ایک سے زیادہ شادی کی ہمت نہیں کر سکتا۔

قانونی اقدامات

اسلام جو ذہن و مزاج پیدا کرنا چاہتا ہے وہ صحیح معنی میں پیدا ہو جائے تو عیاشانہ زندگی کو آدمی ایک لمحہ کے لیے برداشت نہیں کر سکتا۔ یہاں اس سے بحث نہیں صرف بعض ان قانونی اقدامات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے تعدد ازواج کے سلسلہ میں کیے ہیں اس سے اندازہ ہو گا کہ اسلام نے تعدد ازواج کے ذریعہ عیاشی کی راہ کھولی نہیں بلکہ اس میں زبردست رکاوٹ پیدا کر دی ہے۔

چار کی تحدید

اسلام سے پہلے تعدد ازواج کا عام رواج تھا۔ عرب میں بھی اس پر عمل تھا۔ بعض لوگ بکثرت شادیاں کرتے تھے اور اس میں بڑی زیادتیوں کے مرتکب ہوتے تھے۔ اسلام نے اسے چار تک محدود کر دیا۔ وہ تعدد ازواج کو ایک قصصی اور سماجی ضرورت کی حیثیت سے تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی ایسی صورت کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے جس میں آدمی کو چار سے زیادہ

نہادیاں کرنی پڑیں۔ اسے وہ ناجائز اور حرام ٹھہراتا ہے۔ جو شخص اس حد سے آگے بڑھے اسلامی قانون اس کے خلاف اقدام کرے گا۔ اس طرح غیر محدود بیویاں رکھنے کا جو طریقہ رائج تھا اس نے اس پر پابندی لگائی اور ایک حد سے آگے بڑھنے سے روک دیا۔

حکم نہیں صرف اجازت

۲۔ بعض لوگ تعدد ازواج کا اس طرح ذکر کرتے ہیں جیسے اسلام نے اسے فرض قرار دے رکھا ہے۔ اس کے کسی حکم پر مسلمان عمل کرے یا نہ کرے اس پر ضرور عمل کرنا ہے۔ ایک عورت سے اس کا کبھی جی نہیں بھرتا۔ اس کا گھر ہمیشہ چار بیویوں سے آباد رہتا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے تو یہ عرض کرنا ہے کہ یہ خیال غلط ہے کہ سارے مسلمان یا کم از کم ان کی اکثریت تعدد ازواج پر عمل کرتی ہے۔ اعداد و شمار اس کی تردید کرتے ہیں ان سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ دیگر اقوام کا تناسب اس معاملے میں مسلمانوں سے بہت زیادہ ہے۔ دوسرے یہ کہ تعدد ازواج کی اسلام نے اجازت دی ہے، حکم نہیں دیا ہے۔ اس کا منشا صرف یہ ہے کہ ضرورت پر اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس پر زندگی بھر عمل نہ ہو تو بھی آدمی گناہ گار نہ ہوگا اور اس کے تقویٰ اور دینداری میں بھی اس کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ تیسرے یہ کہ اسلام نے تعدد ازواج کی ہمت افزائی نہیں کی، اس کی ترغیب و تشویق نہیں دی، بلکہ اس کی پیچیدہ ذمہ داریوں کی طرف توجہ دلائی تاکہ آدمی سوچ سمجھ کر یہ اقدام کرے۔ اسے محض لذت اور تفریح کا ذریعہ نہ سمجھ نیچے۔

چوتھے یہ کہ یہ خیال بھی غلط ہے کہ تعدد ازواج عیاشی ہی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ سہروردی کی بھی ایک صورت ہو سکتی ہے۔ فرض کیجئے اگر کوئی جوان عورت بے شادی شدہ رہ جائے یا بیوہ ہو جائے، اس کی معاشی ذمہ داری اٹھانے والا بھی کوئی نہ ہو اس کے ساتھ ایک شخص محض اس کی سہروردی میں دوسری بیوی کی حیثیت سے شادی کر لے تو کیا اسے غلط کہا جاسکتا ہے یا اس پر عیاشی کا الزام عائد ہوتا ہے؟

بعض قیود اور شرائط

جو شخص تعدد از و اوج کی اجازت سے فائدہ اٹھا کر ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے شادی کرے اسلام نے اس پر حسب ذیل پابندیاں عائد کی ہیں۔

۱۔ وہ مالی لحاظ سے اس حیثیت میں ہو کہ۔

پہلی بیوی کی طرح دوسری کا بھی مہر ادا کرے۔

پہلی بیوی کے ساتھ اس کے بھی نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھائے اور اس کے لیے مکان فراہم کرے بعض فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر دوسری بیوی پہلی کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو اسے الگ مکان کی تلاش کرے۔

۲۔ وہ جسمانی لحاظ سے اس قابل ہو کہ زن و شو کے تعلقات رکھ سکے۔ اس کی قانونی حیثیت اور

اس کے وقفہ کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے۔ اس سے قطع نظر نکاح کا ایک مقصد عفت و صحت

کا تحفظ ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ وقفہ چار ماہ سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس

کی تائید حضرت عمرؓ کے دور کے ایک فیصلہ سے بھی ہوتی ہے۔

امام ابن قیمیہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو معروف کے مطابق بیوی سے ہم بستری کرنی چاہیے۔ یہ

اس کے کھانے پینے کے نظم سے زیادہ اہم ہے۔ مزید فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک چار

ماہ میں کم از کم ایک مرتبہ ہم بستری واجب ہے بعض دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا انحصار

عورت کی ضرورت اور مرد کی طاقت پر ہے یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔

علامہ ابن عربیؒ لکھی کہتے ہیں:-

اذا قدس الرجل من ماله اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے چار شاہدوں

ومن بنیت علی نکاح اس باع کی طاقت رکھے تو چار کرے۔ اگر اس

فلیفعل واذا لم یجتہل ماله کی مالی حالت یا معنی تعلق کے لیے اس

ولا ینیتہ فی الباعۃ فلیقتصر کی جسمانی حالت اس کی تسہیل نہ ہو تو اسے

سہ ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۱۲ / ۹۱۳ سہ ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶ - ۳۷

ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۴۶ - ۵۴۷ سہ فتاویٰ ابن قیمیہ ۲/ ۲۷۱ مطبوعہ ۱۳۳۸ھ

علی ما یقدر علیہ صرف اتنی ہی شادیاں کرنی چاہئیں جتنی
کی وہ طاقت رکھتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مالی اور جسمانی لحاظ سے اس قابل نہ ہو کہ وہ تعدد ازواج کی اجازت سے فائدہ اٹھا سکے اسے ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

۳۔ اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے دوسری شادی کے قابل ہو تو بھی ضروری ہے کہ وہ دونوں کے درمیان ان تمام امور میں عدل و مساوات برتے جن میں مساوات برتنا عملاً ممکن ہے۔ اس میں نان و نفقہ، لباس، مکان اور شب گزاری آتے ہیں۔ عدل و انصاف اسلام کے نظام معاملات کی جان ہے۔ اس نے اس معاملہ میں عدل کو اس قدر اہمیت دی کہ اگر یہ اندیشہ بھی محسوس ہو کہ ایک سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں ان کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا تو ایک ہی پر قناعت کی ہدایت کی ہے۔ فرمایا: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (النساء: ۳)۔
اگر تمہیں ڈر ہو کہ تم ان کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو۔

علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی کو یہ خوف ہو کہ وہ چار بیویوں کے درمیان عدل قائم نہیں رکھ سکتا تو اسے تین ہی کرنا چاہیے، اگر اندیشہ ہو کہ وہ تین میں بھی عدل نہیں کر سکے گا تو اسے دو ہی کرنا چاہیے اور دو کے درمیان بھی عدل کا یقین نہ ہو تو صرف ایک پر اکتفا کرنا چاہیے۔
بیویوں کے درمیان عدم انصاف پر حدیث میں سخت وعید آئی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا كانت عند الرجل
امراۃان فلم يعدل بینہما
جاء یوم القیامۃ و
شق ساقطہ
جس شخص کے دو بیویاں ہوں اور وہ ان
کے درمیان انصاف نہ کرے (اور ایک کی
طرف جھک جائے) تو وہ قیامت کے
دن اس طرح آئے گا کہ اس کے جسم کا ایک
حصہ جھکا ہوا ہوگا۔

۱۔ احکام القرآن ابن عربی ۱۳/۱ ص ۱۳۱ احکام القرآن جصاص ۲/۶۲ ص ۶۲ مشکوٰۃ المصابیح
کتاب النکاح باب القسم بحال الترتیبی، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی

بیویوں کے درمیان ان امور میں عدل و انصاف کرنا ضروری ہے جو انسان کے اختیار میں ہیں یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ سب سے یکساں محبت بھی کرے، کسی کی طرف دل کا جھکاؤ زیادہ اور کسی کی طرف کم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہم بستی اور مجامعت میں بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کا تعلق طبیعت کے نشاط اور آلودگی پر ہے یہ آدمی کے بس میں نہیں ہے۔
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔

ان الذی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم
بین نسائه فیعدل
ولیکول اللہم هذا
قسمی فی ما املک فلا
تلمنی فیما تملک ولا
املک لہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو چیزیں تقسیم
کی جاسکتی تھیں وہ اپنی بیویوں کے درمیان
تقسیم فرماتے اور انصاف کے ساتھ تقسیم
فرماتے۔ اس کے بعد
فرماتے۔ اے اللہ! جن چیزوں پر مجھے
اختیار ہے ان میں یہ تقسیم کرنے کا ہے
جن باتوں کا تو مالک ہے اور جو میرے
اختیار میں نہیں ہیں (محبت وغیرہ) اس
میں کمی بیشی ہو تو اس پر میری گرفت نہ فرما۔

اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ آدمی محبت اور قلبی تعلق کے نام پر کسی کی طرف
اس طرح جھک جائے کہ دوسری کے ساتھ ظلم و زیادتی ہونے لگے اور وہ شوہر کے ہوتے ہوئے
بھی بے شوہر کے زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائے۔ قرآن صراحت کے ساتھ اس سے منع کرتا ہے۔

وَلَئِنْ تَسْتَضِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا
بَيْنَ النِّسَاءِ وَتَوْحَرُصْتُمْ فَلَا
تَمْلِكُوا كَلًّا الْبَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُحْلَقَةِ (النساء ۱۲۹)
تم بیویوں کے درمیان اگر جا بھی پورا
پورا عدل نہیں کر سکتے پھر بھی کسی ایک کی
طرف پوری طرح جھک جاؤ گے دوسری کو
ادھر لٹکنا چھوڑ دو۔

۴۔ جس طرح دوسری بیوی کو وہ تمام حقوق حاصل ہوتے ہیں جو پہلی بیوی کو حاصل ہیں

نہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح، باب القسم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد و نسائی، ابن ماجہ، ارمی

اسی طرح اس سے ہونے والے بچوں کو بھی پہلی بیوی کے بچوں کے مساوی حقوق ملیں گے۔ دونوں بیویوں کی اولاد کے درمیان از روئے قانون کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان سب کی ذمہ داری ایک بہت بڑا بوجھ ہے جو تعدد ازواج کی اجازت سے فائدہ اٹھانے کے بعد آدمی پر عائد ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا آسان نہیں ہے لیکن بعض شخصی اور سماجی حالات میں تعدد ازواج کی اجازت اس پر پابندی لگانے سے زیادہ مفید ہے۔ اس لیے اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔

عالم اسلام کے عظیم مفکر، مصنف، داعی اور مجاہد فی سبیل اللہ سید قطب شہیدؒ کی معرکہ الاراقہ تصنیف

فی ظلال القرآن

- علمی و فکری تفسیر — علمی و فکری انداز میں فہم قرآن کی راہیں کھولتی ہے۔
- سائنٹفک تفسیر — سائنسی معلومات کو قرآنی حقائق کی توضیح و تفسیر کے لیے استعمال کرتی ہے۔
- دعوتی تفسیر — اسلام، اسلامی نظام اور اسلامی اقدار کی طرف موثر دعوت دیتی ہے۔
- تحریکی و انقلابی تفسیر — تحریک اسلامی اور اسلامی انقلاب کے لیے ذہنوں کو تیار کرتی ہے۔
- تربیتی تفسیر — فرد اور جماعت کی تربیت و تزکیہ کے لیے بہترین سامان فراہم کرتی ہے۔
- ادبی تفسیر — قرآن مجید کے ادبی حسن اور اعجاز کو جدید پیرائے میں واضح کرتی ہے۔

پیارے علامہ کی تفسیر فی ظلال القرآن کا اردو ترجمہ ان سید حامد علی

ترجمہ کے ساتھ مفید حواشی • قراءت مجید کا سلیس روان اور پُر اثر ترجمہ

• حصہ کتابت • آفسٹ کے نفیسے طباعت • عمدہ کاغذ بڑے سائز

کے ۵۰۰ سے زائد صفحات • مضبوط غولبورت جلد

ہدیہ صرف ۴۰ روپے

ہندوستان پبلی کیشنز پرائیویٹ لیمیٹڈ، قاسم جان، بلیماران، دہلی ۱۱۰۰۰۶

اسلامی تنظیمیں اور تشدد

ڈاکٹر محمد رضا محرم ————— ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں دی

الانخوان المسلمون عالم عرب کی سب سے مقبول اور طاقت ور دینی تنظیم ہے۔ اس سے دور اور نزدیک کا تعلق رکھنے والے بعض پوشیدہ عناصر نے مصر کی گٹھی ہوئی اور غیر جمہوری فضلے تنگ آکر دو ایک تشدد آمیز اقدامات کر ڈالے۔ اسے بہادہ بینا کر مخالفین نے پوری انخوانی تحریک ہی پر یہ الزام جڑ دیا کہ اس نے تشدد کی راہ اختیار کر لی ہے۔ اس کے جوتا بچ نکلے وہ سب کے سامنے ہیں۔ مضمون نگار نے بظاہر ایک اصولی بحث چھیڑی ہے لیکن اصلاً ان کے پیش نظر انخوان ہی ہیں۔ مضمون کی بعض باتوں سے عدم اتفاق کے باوجود ایک سنجیدہ تجزیہ کی حیثیت سے اسے شائع کیا جا رہا ہے (مدیر)

فروری ۱۹۷۹ء میں محمد رضا شاہ پہلوی کا زوال اور شیخ دینی پیشواؤں (آیات اللہ) کا سیاسی عروج مغربی طاقتوں اور خاص طور پر امریکیوں کے لیے، ایک غیر متوقع صدمہ تھا۔ یہ اچانک تبدیلی ایران میں مدت سے مغربی طاقتوں کی موجودگی اور طاقتور امریکی ایجنسیوں خاص طور پر اس طبری شہرت کی حامل جاسوسی نظام کے باوجود اور شہنشاہی کے ایک طویل دور کے بعد بھی بن کر گری۔ مغربی طاقتوں اور خاص کر امریکی رد عمل سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ اس علاقہ میں اجتماعی تبدیلیوں کے انقلابی عوامل کے حقیقی حجم و ضخامت خاص کر اسلامی اثرات کی کارفرمائی کا ادراک کرنے سے مغربی فہم کس قدر قاصر تھی۔ اور ان اسباب و علل کی جستجو و تحقیق کے نتیجے میں جنہوں نے اس علاقہ میں امریکہ کے طویل قیام کو ختم کر دیا اسلامی قوت کی

طرف معاندانہ نظریں اٹھیں اور اس پر توجہ پوری طرح مرکوز ہو گئی اور موجودہ مغربی ممالک میں جنگجو اسلام، مسلح اسلام یا متشدد اسلام جو بھی (MILITANT ISLAM) کا ترجمہ ہم کریں، کا چرچا ہونے لگا۔ مغرب اسلامی علاقہ میں ہونے والی تبدیلیوں کے مطالعہ اور فہم کے بارے میں مغربی ادبیات میں اس اصطلاح کو نمایاں مقام حاصل ہو گیا لیکن اس اصطلاح کے استعمال میں کافی التباس اور کج فہمی کو دخل رہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب اس علاقہ میں رونما ہونے والے حادثات و واقعات پر اسلامی اثرات کو سمجھنے سے قاصر ہے مثال کے طور پر جی۔ ایچ۔ جانسن (G. H. JANSEN) کی کتاب MILITANT ISLAM کا ایک اقتباس ذیل میں پیش کیا جاتا ہے جو انھوں نے ایرانی انقلاب کی کامیابی کے بعد لکھی ہے :-

”جنگجو اسلام“ کو اگر سمجھنا ہے تو اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہیں کی اسے مسلم رہنماؤں کی مختلف شخصیتوں میں تلاش کیا جائے جنھیں کم سے کم تین مختلف اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے (۱) اول طبقہ میں وہ پیشہ ورساکن جو بنیادی طور پر لادین ہیں، اور غیر اسلامی مغرب زدہ لوگ، اور وہ لوگ شامل ہیں جو اسلامی طاقت کی قوت حیات کو اپنے سیاسی مقاصد کی بارآوری کے لیے استعمال کرتے ہیں، ان سب کو ”استحصالی“ (EXPLOITERS) کہا جاسکتا ہے۔ (۲) دوسری قسم مذہبی لوگوں کی ہے جن کو مزید دو طبقوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: پہلے اساسیت پسند مذہبی علما و شیوخ و آیتا اللہ جو سیاسی طوع پر سرگرم عمل ہیں۔ دوسرے صوفیاء جن کی صوفیانہ پرلررار باتوں کی وجہ سے عوام پر ان کے اثرات باقی ہیں علمہذا بعض طاقتوں میں اب تک ان کا سیاسی اثر و رسوخ ہے، ان میں طبقہ اول میں وہ لوگ ہیں جو مقلد (سلفی REITERATORS) کہلاتے ہیں، اور قرآن کی طرف واپسی کو کافی سمجھتے ہیں، تاکہ صرف اسی سے احکام اخذ کیے جائیں اور اس کی تعلیمات کا حرف بحرف نفاذ کیا جائے (۳) تیسرے طبقہ کے نمائندہ لوگ جو جنگجو اسلام

کے لیے سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں وہ نہ پیشہ ور سیاستدان ہیں، نہ مذہبی لوگ ہیں، لیکن عام انسانی زندگی میں اسلامی آدھوں (IDIEA) کے نفاذ و اجرا کے لیے سیاسی پیش قدمی کرتے ہیں یہی لوگ محمد دین (RETHINKERS) ہیں، جو اپنے مشکل مقصد تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ مشکل مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ عصری تقاضوں کے مطابق اسلام پر از سر نو غور و فکر کیا جائے۔“

جانسن نے اپنی سمجھ کے مطابق طبقہ اول میں محمد علی جناح (بانی ریاست پاکستان) ایوب خاں اور ضیاء الحق (فوجی انقلابات کے سالاروں)، ذوالفقار علی بھٹو (سابق صدر پاکستان)، اور محمد انوار السادات (سابق صدر مصر) کو شمار کر دیا ہے دوسرے طبقہ خاص کو اس سبب پسند مذہبی عناصر میں وہ انڈونیشیا کی ”نہتہ العلماء پارٹی“ اور جماعت علماء الاسلام، پاکستان کی ”جمیۃ العلماء مصر کے ازہری شیوخ، مراکش کی ”رابطہ علماء المغرب“ اور آخر میں سعودی عرب جیسے ملک جو کہ اپنے اسلامی ریاست ہونے کا اعلان کرتے ہیں شامل کیا ہے، اس طبقہ میں جانسن نے ایران کے مذہبی پیشواؤں (آیات اللہ) کا شمار بھی مع اضافی خصوصیت کے کیا ہے، تیسرے طبقہ یعنی مجاہدین میں وہ مصر کی اخوان المسلمون، اردن کی حزب التحریر الاسلامی، پاکستان کی جماعت اسلامی جس کی مولانا مودودی نے بنیاد رکھی، انڈونیشیا کی حزب ماشومی، مراکش کی علال الفاسی کی جماعت، ایران کی مہدی بازگان کی قائم کردہ تحریک آزادی ایران اور مجاہدین خلق پارٹی اور کچھ تحفظات کے ساتھ کرنل قذافی کے زیر قیادت لیبیا کو شامل کرتے ہیں۔ اس تقسیم میں جو کچھ حامی، التباس اور کج فہمی ہے وہ عرب / مسلمان قارئین سے مخفی نہیں، اس کو پیش کرنے سے ہمارا مقصد مغرب کی جھولی میں مطلوباتی اور فکری مواد کی نوعیت دکھانا تھی جس کی نشر و اشاعت وہ ”جنگجو اسلام“ کے نام پر کرتے ہیں، اس کا مفہوم ان کے نزدیک اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ اس میں متعلق موضوع کے بالکل مخالف عناصر بھی شامل ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس میں ہر وہ چیز داخل ہو جائے گی جو اپنے جوہر کے، یا صرف صورت کے، یا صرف نام کے، یا صرف دعویٰ کے لحاظ سے اسلامی ہو۔

دسمبر ۱۹۶۹ء میں روس کا افغانستان پر حملہ ہوا تو مغربی پروپیگنڈا مشینری میں جنگجو اسلام کا مفہوم اتنا وسیع ہوا کہ اس حملہ کے خلاف افغانی مزاحمت کو اس کی دینی، تہذیبی قبائلی، علاقائی، قومی، بائیں بازو کی قوتوں کو بھی بغیر کسی انتخاب و تینر کے اس میں شامل کر لیا۔ پھر جب مغرب کی خالص سیاسی، مادی، علاقائی مصلحت ہوئی تو ہر اسلامی چیز پر تشدد کا الزام لگانے کے باوجود افغانی مجاہدین کی قوت کی بے حد تعریف شروع ہو گئی۔

اکتوبر ۱۹۷۹ء میں مصر کے صدر سادات ممنوعہ اسلامی تنظیموں کے بعض سربراہوں کو ان کی گولی کا نشانہ بنے تو پھر مغرب میں جنگجو اسلام کے بارے میں پہلے سے زیادہ سرگرمی سے چرچا شروع ہو گیا، کیونکہ سادات کے ساتھ مغرب کے ”بہت خاص“ تعلقات تھے اور ستم بالائے ستم یہ کہ (مصر و عالم عربی میں) ہم گھر کے راز دار بھی ان کے جھانسنے میں ایسے آئے کہ ہر گلی کوچہ میں اسلامی جماعتوں کے تشدد کو موضوع بحث بنا بیٹھے، زبانی تکرار بڑھی تو گروہوں میں تقسیم ہو گئے، بعض گروہوں پر تو دونوں بلاکوں میں سے کسی نہ کسی کے پروپیگنڈہ کا اثر اچھی طرح واضح تھا، جبکہ باقی گروہوں نے اس مسئلہ کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے یا امن عامہ کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے، یا شخصی سلامتی کے پیش نظر اس کو صحیح معنوں میں انداز میں زیر بحث نہ مانے ہی میں عافیت سمجھی۔

یہاں ہم امن عامہ کے ذمہ دار محکموں اور حکومتی ذرائع ابلاغ کے اداروں کو زیر بحث لانا نہیں چاہتے، کیونکہ بار بار کے تجربات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پہلی قسم میں تو یہ صلاحیت مفقود ہے، جبکہ دوسری قسم اس صلاحیت کو استعمال کرنے سے معذور ہے یہ لوگ سچائی اور دیانتداری سے کورے ہیں، لہذا اسلامی جماعتوں کی کارکردگی اور سرگرمی کے بارے میں ان کی رائے قابل اعتناء نہیں اس کے بعد اس مسئلہ میں ہمیں تین بنیادی مقامی رجحانات ملتے ہیں، پہلے رجحان میں جنگجو اسلام کے مغربی راہنہ کی مفہوم کو معمولی اختلاف اور تبدیلی کے ساتھ اپنایا گیا ہے، دوسرے رجحان میں تشدد کو بہانہ بنا کر اسلامی تحریکوں کو مجرم گردانے اور ان کا قصہ پاک کرنے کی سازش کی گئی ہے، تیسرے رجحان میں اخلاص و مہم دہی کے ساتھ اسلامی تحریکوں کے مستقبل کے متعلق اندیشہ کا اظہار کیا گیا ہے، اور تشدد کے

بعض واقعات کو اسلامی تحریک کی اصولی اور سچی رہنمائی سے مٹا ہوا رد عمل کہا گیا ہے۔ پہلا رجحان عرب علاقہ میں امریکی یونیورسٹیوں اور ان کے تابع شرق وسط کے بحث و تحقیق کے اداروں کے ذریعہ سامنے آیا ہے جنہوں نے جنگجو اسلام (یا متشد مسلم جماعتوں) جیسی مغرب میں رائج اصطلاحات کا سہارا لیا اور ان اصطلاحات کے مقصود کی بڑی مہارت کے ساتھ تعین کی، شاید اس لیے کہ مسلمان سربراہان ذمہ داروں کو (جن کی ہمارے اوپر اثر انداز کا ان کو پوری طرح اندازہ ہے) اس بارے میں بحث و تحقیق کی ذمہ داری پر آمادہ کیا جا سکے ان یونیورسٹیوں کے اس طریقہ کار کو ابتدائی مرحلہ ہی میں اچھی طرح سمجھنا اور ان کا تتبع کرنا ضروری ہے نیز بعض اسلامی جماعتوں (جن کا حکومت وقت سے آخری سالوں میں تقادم ہو چکا ہے) کے ممبران کی تعداد کو اجتماعی بحث کا موضوع بنا کر ایسے خیرہ کن نتائج نکالے گئے جن کا تعلق ان کی معاشرتی بنیادوں اور تعلیم کی نوعیت اور معیار اور قدیم و جدید اور دوسرے اسلامی دھاروں کے مقابلہ میں ان کی حیثیت کی تعین سے تھا، ان ظاہری امور کی جزوی (MICRO) بحث و تحقیق جو دراصل معاشرتی انحرافات کے ضمن میں آتی ہے، پھر ان ممبران کے معاشرے کے ان جیسے دوسرے افراد سے ممتاز کرنے والی (غیر مسلم) صفات یا شاذ علامات کی تلاش پہلے سے مغربی موقف کی تاثیر کی غمازی کرتی ہے، جبکہ اس قسم کی کوششیں زیر بحث قوت کی حقیقی گہرائی تک پہنچنے سے عاری ہیں، کیونکہ اسلامی جماعتوں کی قوت ان کے جامع و شامل ضرورتوں کی نشاندہی کرتی ہے جن کو ان کے علمبردار ایسے معاشرہ میں حاصل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے خیالات قبول کرے، ان کا مخالف نہ ہو، اور ان کے طریقوں کے بعض یا زیادہ تر پہلوؤں کو تسلیم کر لے۔

دوسرا رجحان یعنی تشدد کو اسلامی جماعتوں کے مجرم گردانے کے لیے حیلہ کے طور پر استعمال کرنا، اس کو پیشہ ورانہ کسی (کلاسیکی) کیونسلوں نے اپنایا ہے، یہ بات معروف ہے کہ انھوں نے اخوان المسلمین کے خلاف شدید حسادت پھیلا رکھی ہے، جس کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تمام جدید اسلامی جماعتیں اسی کے دامن میں نکلے ہیں، جبکہ دوسرے لوگ اس کو سخت حرلیت اور علما عوامی شیرازہ بندی کا محور و احد اور دیگر جماعتوں کی نشوونما

اور ترقی میں بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں، لہذا نظام حکومت کے ساتھ جائز اور قابلِ برداشت مصلحت کے ضمن میں تشدد اور اسلامی جماعتوں کو مجرم گرداننا دراصل ایک پتھر سے کئی چٹیلوں کے شکار کے مترادف ہے۔ تشدد کو ان جماعتوں کا جزو لازم مان کر فطری طور پر ان لوگوں نے ان تمام دوسرے عوامل اور عناصر سے نظریہ چرائی ہیں جنہوں نے ان جماعتوں کو سیاسی میدان میں علمی وجود کا حق مل سکے اور شاید یہ بات دھچپی سے خالی نہیں ہے کہ ان میں سے اکثر عناصر کو تشدد سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں ان سے غایت درجہ خوشی حاصل ہوئی ہے، ورنہ وہ اس قدر بلند آواز سے تشدد کو مجرم نہ گردانتے جو کہ درحقیقت ان کی دلی خوشی کا اولین سرچشمہ ہے۔

تیسرے رجحان کے ترجمان وہ لوگ ہیں جو (وسیع و جامع شامل مفہوم میں) اسلامی تحریک پر مہرِ ردی سے غور کرنے والے ہیں۔ تشدد نے حقیقتاً ان لوگوں کو گھبرا دیا، اور اسلامی تحریک اور اسلامی رہنمائی کے بارے میں ان کو خطرہ لاحق ہو گیا لہذا یہ لوگ یا تو ان جماعتوں کے نوجوانوں کو نصیحت کرتے ہوئے یا اہل حکومت و اقتدار کو صبر و ضبط کی تلقین کرتے ہوئے سامنے آئے، یا پھر انہوں نے تشدد کے مظاہر اور صحیح اسلامی اعمال کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کی خوف و حرص سے بھرپور مذکورہ بالا نفسیاتی حالات نے (باوجود ان کے اخلاص و وفاداری، مفید تجویزوں، اچھے افکار اور جزوی کامیابی کے) ان کو تشدد کے مظاہر کو غلط دائرہ میں دیکھنے اور غلط سطح پر رکھنے پر مجبور کیا، صحیح دائرہ سے میرا مطلب ہمارے عرب/مسلمان معاشرہ کی سیاسی زندگی کو جمہوریت کے راستے پر لانا ہے اور جس سطح پر کام کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس جمہوری دائرہ میں اسلامی جماعتوں اور دھاردوں کو بھی آزاد خود مختار سیاسی کام کرنے کا قانونی حق حاصل ہو۔

گذشتہ واقعات پر کسی نے یہ صحیح کہا کہ تشدد سے تشدد پیدا ہوتا ہے، اور بہت سے لوگوں نے دکھتی رگ پر صحیح انگلی رکھی ہے کہ تمام تشدد کے پیچھے بنیادی سبب جمہوریت کا فقدان تھا۔ اور جو لوگ جمہوریت کو اس طور پر برسرِ کار لانا چاہتے ہیں کہ اس کے ذریعہ ان کے خیال میں دینی دعوؤں کے زیرِ اثر نوجوانوں کے انحراف اور دینی جماعتوں کے وزن کا

مقابلہ ان ہی کے ہم پلہ سیاسی شہری جماعتوں کے ذریعہ ہو سکے گا، تو یہ صحیح جمہوریت نہیں ہے جس کو ہم بحال کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ توجہ دہی، منفعت پسندانہ (PRAGMATIC) جمہوریت ہوئی، جو اس وہم پر قائم کی جانا چاہتی ہے کہ اس کے ذریعہ اسلامی دھاروں پر مبنی سیاسی طاقتوں کے ذریعہ بندہ باندھا جاسکے گا، جن پر حکومت و اقتدار کے تمام وسائل کے باوجود پابندی کی تمام تدبیریں ناکام ہو چکیں، صحیح مکن جمہوریت کو اتنا فرخ دل ہونا چاہیے کہ وہ سیاست کے میدان میں موجودہ متبادلوں میں سے ایک متبادل کی حیثیت سے اسلامی سیاسی نظام کے حق کو بھی تسلیم کرے، اور اسلامی مختلف دھاروں کو اپنے اس متبادل کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے، اس کی نشر و اشاعت کرنے، اس کا دفاع کرنے اور اس کے لیے جمہوری طور پر تائید کرنے والی اکثریت حاصل کرنے کے حق کو بھی مانے۔

اسلام کی متبادل تعبیرات

غالباً کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ صرف عرب علاقہ ہی میں نہیں بلکہ تمام عالم اسلامی میں مروجہ غالب تہذیب ثقافت کے لیے اسلام ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ واحد موجود عنصر نہ سمجھا جائے اسی طرح اگر بے لاگ بات کہی جائے تو کوئی بھی یہ نہیں کہے گا کہ اسلام صرف عبادت کا دین ہے، وہ عبادت کا دین بھی ہے اور زندگی کا دین بھی، یاد دوسرے الفاظ میں وہ دین و حکومت دونوں اور امت کی سیاست اور اس کے امور کی تدبیر مہات دین میں داخل ہے،

سب لوگ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں خواہ ان میں سے بعض اپنی زبان سے انکار کریں کہ اسلام اپنی قوت حیات کا بڑا حصہ ابھی تک محفوظ رکھے ہوئے ہے اور اس کی یہ قوت حیات اسلامی ممالک میں رائج و جاری انکار و خیالات سے آشکارا ہوتی ہے، اور اسلامی زمین پر سرگرم جماعتیں اور تنظیمیں اس کی نمائندگی کرتی ہیں خواہ ان کو قانونی جواز کی سند حاصل ہو یا نہ ہو، یہ قوت حیات اسلامی دھاروں اور طاقت کی عملی شرکتوں میں اس طرح جلوہ گر ہے کہ مسلم معاشرہ میں ضروری تبدیلیاں پیدا کرنے میں اسلامیت کا رنگ نمایاں ہے خواہ

اس اشتراک میں بہت سی فروگزاشتیں ہی کیوں نہ ہوں۔
 لیکن معاصر مسلم معاشروں میں قانونی صورت حال (جو سیاسی عمل یا اس میں اشتراک کی صورتوں کو منظم کرتی ہے) ان حقائق کو مطلقاً قابل اعتناء نہیں سمجھتی، چنانچہ دستوری دفاتر (جن پر سب سے زیادہ اثر نام نہاد اسلامی ریاستوں میں عمل پورہ ہے) دینی بنیادوں پر قائم و استوار سیاسی جماعتوں اور تحریکات کے حق کو مکمل طور پر ہٹا دیتے ہیں، اور اس نا انصافی کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں جیسے کہ امن عامہ کی حفاظت، وحدت امت کی فکر، گردہی و جماعتی خطرات سے ریاست کو بچانا وغیرہ ان قانونی خطروں (جو موجودہ صورت حال اور اجتماعی حقائق کو چیلنج کر رہے ہیں) کی اندرونی منطق آن واحد میں مکمل طور پر دھڑا سنے نیچے آ کرے گی، اگر ہم اس کو سیاسی عمل کے دو جائز قانونی نمونوں کو سامنے رکھیں۔ ان میں سے پہلا بیرونی ہے اور دوسرا اندرونی۔

بیرونی نمونہ ہیں یورپی معاشرے جو زمانہ ہوا کہ سوسائٹی میں مذہب کے کردار کو ختم کر چکے ہیں، اور جو سرکاری طور پر ایسی عیسائیت کو دین مانتے ہیں جو قیصر کا حصہ قیصر کے لیے چھوڑ سکتی ہے، اس کے باوجود یہ معاشرے اب تک مسیحی جمہوری یا مسیحی اشتراک کی جماعتوں کے وجود کو قبول کرتے ہیں، اور اس بات میں مغربی یورپ ہوا مشرقی یورپ سب برابر ہیں (مشرقی جرمنی میں مسیحی اشتراک کی پارٹی ہے جو حاکم کمیونسٹ پارٹی کے ساتھ حکومت میں شامل ہے) یہ جماعتی نام فطری طور پر بے سود نہیں ہیں، بلکہ ان کی فکری، سیاسی، عملی، معاشرتی اور تاریخی وجوہ ہیں جن کو تاریخ نے معاصر یورپی سیاسی تبدیلیوں اور جمہوری نشوونما کی وجہ سے فراموش نہیں کیا ہے۔
 اندرونی نمونہ ہیں ہمارے عرب معاشرے۔ ان معاشروں کی ان تمام ریاستوں نے جنھوں نے جماعتی تعداد کے اصول کو قبول کیا ہے مگر کسی طاقتوں اور دھاروں کا اور خود مختار کمیونسٹ پارٹیاں بنانے یا دوسرے جائز سیاسی گروہوں کے ساتھ مل جل کر کام کرنے کا دستوری جواز فراہم کیا ہے جیکہ یہ ریاستیں اب تک ایسے جواز سے اسلامی جماعتوں اور دھاروں کو محروم کیے ہوئے ہیں اور وہ ممالک جہاں پر نظام حکومت ایک پارٹی کی بنیاد پر قائم ہے وہاں پر اسلامی دھاروں پر تو سخت قدغن ہے اس کے مقابل میں مارکسی عناصر کے سلسلے

اسی قدر تباہی اور فرائخ دلی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ چونکہ میں تمام اجتماعی طاقتوں اور فکری دھاروں کے دستوری تنظیمی حصہ اور ان میں سے ہر ایک کے آزاد خود مختار اہل عمل کے حق کا قائل ہوں، اور عام طور پر مہری (اور عرب) کمیونٹیوں کی وطنی خدمات سے ناوقت نہیں ہوں اس لیے یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ مذکورہ تقابل کا بنیادی مقصد یہ نہیں ہے کہ میں مارکسی عناصر کے ان حقوق کو جن کو انھوں نے حاصل کیا ہے (یا زیادہ باریک بینی سے دیکھا جائے تو توہم پنا ہے) کو ضبط کرنے پر اگسا ناچا متاہد ہوں، بلکہ میں عربی نظامہائے حکومت کی متضاد دوسری غیر مربوط کیفیت (SCHIZOPHRENIA) کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں، جو بظاہر اسلامی فکر سے متعلق چالپوسی کی باتیں کرتے ہیں، لیکن اس فکر کے سمجھواؤں کے گرد حصہ رنگ کرتے چلے جاتے ہیں، جبکہ مارکسی فکری یہ ظاہر مبالغہ کرتے ہیں، لیکن اس کے پیروکاروں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ اس تقابل کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ جمہوری عمل کے دائرہ کو وسیع کرنے کی افادیت اور اس کی منطقی ضرورت کو سامنے لایا جائے، نہ کہ اس کو تنگ کیا جائے۔

جمہوری عمل کا جوہر جب یہ قرار پایا کہ ہر سیاسی طاقت اپنے کو میدان سیاست میں دوسری کارگزار طاقتوں کے متبادل کے طور پر پیش کرتی ہے، جیسے کہ وہ اپنے تصورات کو دوسروں کے تصورات کے طور پر سامنے لاتی ہے، تو جب اسلامی تحریکوں اور ان کے مختلف دھاروں کو سیاسی عمل اور تنظیمی وجود کا حق مل جائے گا، تو یہی وہ طاقتیں ہوں گی جو اسلامی متبادل بنیں گی یا صحیح معنوں میں تمام دوسرے رائج نظریات کے اسلامی متبادل پیش کریں گی۔ اور جس متبادل کو ہم اسلامی کہتے ہیں وہ ایسے جامع و شامل یا تفصیلی تصورات کا مجموعہ ہے جن کو ان کے علمبردار اس دعوے کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ وہ انسانوں (مبتدئ) کے مسائل حل کرتے ہیں اور ان کی معیشت و معاشرت کے طریقوں کو بدلنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ان کے علمبرداروں کی اسلام کی فہم پر مبنی ہے، جو نتیجتاً ان کی اسلام کے عطیات کی ذاتی فہم کی عکاس ہے، جس طرح کہ ان تصورات کی عملی کامیابی ان کے علمبرداروں کی اجتماعی مسائل کی گہری سمجھ پر موقوف ہے اور چونکہ جب تک اسلام کا ذاتی فہم

ان تفسیر پذیر اشیا میں سے ایک ہے جن کی بنیاد پر مجوزہ تصورات کا محل کھڑا ہوتا ہے اور جب تک مختلف و متعدد افہام و تصورات کا سلسلہ دائمی طور پر برپا رہتا ہے اس وقت تک ان متنوع و متفاوت اسلامی متبادلوں کے سامنے آنے کا نہ صرف احتمال رہے گا بلکہ یقینی ہوگا، جو سب کے سب دین سے فیض حاصل کر کے استنباط کیے گئے ہوں گے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے لیے اسلامی صفت کا دعوے دار ہوگا، اور یہ تو تحصیل حاصل ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے نئے نئے مفاہم و تصورات ابھرے گے، ان کی تعداد بڑھے گی ان کے نوع میں وسعت ہوگی، بلکہ قدیم یا نامناسب متبادل کی جگہ مناسب جدید متبادل کو لینا عقلاً و شرعاً واجب ہوگا۔

اسلامی متبادل کو پیش کرنے کا مطلب یہی نہیں ہوتا کہ اسے غیر اسلامی معاشرہ یا غیر مسلم عوام کے سامنے پیش کیا جائے بلکہ اس کا اسلامی معاشرہ اور مسلم عوام کے سامنے پیش کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اب حجب کہ خاتم الانبیاء محمد بن عبد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد کسی فرد کے پاس آسمان سے وحی نہیں آتی، تو کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے پاس ایسی سند ہے جو دوسروں کے مطالبے میں صرف اس کو اسلامی صفت کی جاگیر عطا کرتی ہے، لہذا اسلامی معاشرہ میں اسلام کا ایک فہم اور اس کی دوسری مختلف فہموں میں صرف مباحثہ ہی نہیں بلکہ ٹکراؤ ہوگا، لیکن اس ٹکراؤ کو اسلام اور اسلام میں یا اسلام اور غیر اسلام کے درمیان ٹکراؤ نہیں کہیں گے جیسا کہ بعض متعصب لوگ کہتے ہیں۔

جب سے تیسرے خلیفہ ذوالنورین عثمان بن عفان (رضی اللہ عنہ) کے زمانہ میں مسلمانوں میں حکومت و اقتدار اور مسلمانوں کے مالوں پر ولایت کے مسائل پر اختلاف شروع ہوا اور جو بالآخر مسلمان باغیوں کی ان کے گھر پر قتل کے ارادے سے چڑھائی تک پہنچا، اس وقت سے قریب قریب ہمیشہ اسلامی متبادل نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے کے مقابل موجود رہے ہیں، چوتھے خلیفہ علی بن ابی طالب (کرم اللہ وجہ) کی قوت (امیر معاویہ رضی اللہ عنہ) بنی امیہ کے سامنے ٹوٹ جانے کے بعد متبادل نقطہ ہائے نظر شدت اختیار کرتے رہے، جو کبھی کبھی تشدد کی خارجی یا شیخی وغیرہ صورتیں اختیار کر لیتے تھے، اور بہت سے لوگوں کے

بہت سے اعمال کے خلاف شدید تحفظات، سخت الزامات، اور نام نہاد فرقہ تاجیہ کے دعووں کے باوجود بعض فرقوں کے اسلام سے خروج اور دیگر فرقوں کے اسلام پر باقی رہنے کے بارے میں کسی اجماع نہ ہو سکا، نتیجہ سرکاری پالیسیوں کے متبادل نقطہ نظر بھی "اسلامی" رہے، جیسے کہ وہ معاشرے بھی "اسلامی" رہے جن میں یہ متبادل پیش کیے جاتے تھے۔ جب سے ہمارے علاقہ پر اسلام کا سورج طلوع ہوا، اس وقت سے اگر اس کی نوشتہ تار و رائج تاریخ سرکاری خلافت کی تاریخ نہ ہوتی، اور مخالف طاقتوں کی تاریخ کو بھی وہی اہتمام حاصل ہوتا جو سرکاری تاریخ کو ہوا، تو ہم یقینی طور پر اپنی اسلامی تاریخ کے اول سے آخر تک ان اسلامی متبادل نقطہ نظر کی موجودگی اور ان کے استمرار سے زیادہ واقف ہوتے اور ان کے درمیان ارتباط، باہمی اثر پذیری اور تصادم کے نمونوں کو زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم کر سکتے اور آج ہم اسلامی معاشرہ میں سیاسی و سماجی تبدیلی کے میکانزم کو زیادہ خوبی سے سمجھ سکتے۔

یہاں شاید ان خان المسلمین کی تحریک کا ذکر مناسب ہو، جس کا قیام ۱۹۲۲ء میں سر دار کے قتل کے واقعہ اور ۱۹۱۹ء کی بغاوت کا مکمل طور پر قصہ پاک کرنے کے بعد ۱۹۲۵ء میں عمل میں آیا۔ اس وقت حکومتی بحران شدت اختیار کر چکا تھا وطنی مسئلہ پس پشت جا چلا تھا، کچھ نئی حکومتوں کے غرور کا خاتمہ ہو رہا تھا اور کچھ پتلی یا اقلیتی حکومتوں کا زمانہ شروع ہو رہا تھا ان حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت شاید ملک کے عام حالات دوسرے لب مرگ یا عاجز متبادلوں کی جگہ "اسلامی متبادل" کو پیش کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے۔

کیوں کہ اسلام ایک سیاسی دین کی حیثیت سے بھی اب تک انہی قوت حیات کو باقی رکھے ہوئے ہے جس طرح کہ وہ ہماری موجودہ غالب تہذیب کو تشکیل دینے والا دنیا کا عنصر ہے، اس لیے برابر اسلامی متبادل نقطہ نظر پیش کیے جانے کا احتمال اور ان کا برحق ہونا ثابت رہے گا، جس طرح کہ بہت سی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے اس قسم کے متبادل پیش کرنے کے اہل ہوں گے، اور ان کی طرف دعوت دینے اور ان کا دفاع کرنے

کی ذمہ داریوں کو اٹھانے کے لیے تیار ہوں گے، اور ان طاقتوں، جماعتوں اور دھاروں اور تنظیم کی خود مختاری اور عمل کی آزادی کی بنیاد پر ان کے سیاسی عمل کے دستوری حق کے درمیان حائل ہونا غیر منطقی بلکہ فطرت کے خلاف بات ہوگی.... اور جب ان کو یہ حق حاصل ہو جائے گا تو دوسرا قدم قانونی جواز کے ساتھ علی میدان میں داخل ہونا ہوگا۔ یہاں پر ان عناصر میں سے بعض کی سابقہ کارروائیوں کا سلبی تجربہ (بشمول تعصب، تشدد اور دوسروں سے ٹکرا جانے میں جلد بازی) سامنے آتا ہے جو راستہ کی شکلات سے ہوشیار اور نئے تجربہ کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ یہیں پر سیاسی عمل کے نئے مضابطہ اخلاق پر گفتگو کی جائے، جس کی پابندی ان سب طاقتوں جماعتوں اور دھاروں پر واجب ہو جو اپنے کو اسلامی صفت سے منسوب کرتے ہیں۔

سیاسی و تہذیبی مضابطہ اخلاق

دستوری جواز کے دائرہ میں شریک تمام تنظیموں پر واجب ہے کہ وہ ان سیاسی قواعد کی پابندی کریں جن پر وطنی اجلاس ہو چکا ہو، اور جن کو مضابطہ اخلاق کے طور پر تسلیم کیا جا چکا ہو یا جہاں پر ایسے ممنوع علاقہ کا خطا کھینچ دیا گیا ہو کہ جس کو پار کرنا جائز نہ ہو، یہ قواعد عادات معاشرہ کے عام حالات یا اس کے داخلی یا خارجی تاریخی تجربات کی پیداوار ہوتے ہیں، ان کی کم ترین حد کی پابندی کے بغیر جمہوری عمل ہمیشہ بیٹھے پیچھے سے حمد کا شکار یا اصول و قواعد کی تاراجی کا ذریعہ یا اندرونی انتشار کا نشانہ بنے گا، اور یہ جمہوریت کو برباد کرنے کے خطرناک رجحان ہیں اسلامی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے ان تہذیبی سیاسی اصول و قواعد کی پابندی کے سب سے پہلے ذمہ دار ہیں، کیونکہ وہ ایک طرف تو معاشرہ کی زندگی خاص انداز پر ڈھلنے والی اور اس پر واضح طور پر اثر انداز ہونے والی طاقت ہیں اور دوسری طرف وہ اس متفق علیہ اجتماعی دائرہ کے باہر اپنی سرگرمیاں انجام دینے کی عداوت ہی ہیں۔

اس مضابطہ اخلاق میں سر فہرست فطری طور پر فوجی اور نیم فوجی تنظیموں کی ممانعت تشدد کی مخالفت، خفیہ سرگرمیوں پر پابندی، گروہی اور جماعتی جھگڑوں کو ابھارنے سے

پرہیز وغیرہ آتے ہیں کیونکہ سیاسی کام کے قانونی جواز، تنظیم کی خود مختاری کے احترام اور نقل و حرکت کی آزادی کی ضمانت کی موجودگی میں سیاسی عمل کے ان نامناسب طریقوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ تمام مسائل میں عوام سے مشورت کی اچھی سنت کا احیاء کیا جائے تاکہ ان کی رائے ایک دوسرے کے مقابل مختلف دھاروں اور متبادلوں کے درمیان فیصلہ کن قرار پائے، رہنماؤں کو عوامی تعاون ان کے سیاسی عمل کی پختگی اور (مسلم) وغیر مسلم لوگوں کی ضرورت کو پورا کرنے والے پروگرام کے بقدر ہی ملے گا، اسی سے ان کو اکثریت کی تائید حاصل ہوگی جو ان کو حکومت کے عہدوں پر فائز کرے گی، اور ان کے نظری تصورات کو عملی کارروائیوں میں تبدیل کرنے کا موقع دے گی، جس کے ذریعہ ان کے پروگرام تکمیل پائیں گے اور ان کے مقاصد حاصل ہوں گے۔

اسی طرح معاشرتی (اور معاشی) مسائل کے حل کے لیے متعدد تصورات کو قبول کرنا اور سیاسی کام کے معیار کو اس قدر بلند کرنا کہ اس کے ذریعہ دیگر مخالفین کے ساتھ مہذب معاملہ ممکن ہو جانے ان ہی بنیادی شرائط میں ہے جن کا احترام واجب ہے کیونکہ تعدد و تنوع کے اصول کو ماننے بغیر جمہوری کارکردگی کی پوری بنیادی مہمدم ہو جاتی ہے۔ یہ تعدد کبھی داخلی ہوتا ہے اور کبھی خارجی، خارجی تعدد ان طاقتوں، دھاروں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو دینی نام یا مذہبی سائن بورڈ استیصال نہیں کرتیں، جبکہ داخلی تعدد ان طاقتوں، جماعتوں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو اپنے لیے ”اسلامی“ صفت کو برضا و رغبت قبول کرتی ہیں، لیکن وہ اسی صفت کے حامل دوسرے عناصر سے اختلاف کرتی ہیں۔ یہاں اس بات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے کہ دین و مذہب کی مخالفت بھی (جو عادات پیش نہیں کرتی) ایسا سبب نہیں ہے کہ جسے خارجی تعدد کے مظاہر بہرہ پائندی لگانے کے لیے عقلی شرعی یا تہذیبی حیثیت سے قبول کیا جاسکے، اسی طرح خارجی تعدد دولے عناصر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ”اسلامیت“ کی دعوے دار حکومت کے تصورات اجتہادات اور سیاست کے درمیان حائل ہوں جس کو عوام نے قبول کیا ہو، اور عوامی قبولیت کی بنا پر اس کو حکومت کی

ذمہ داری سونپی گئی ہو، اس حکومت کو اقتدار میں رہنے اور اپنی سیاست کی تنفیذ کا اس وقت تک حق حاصل رہے گا، جب تک کہ اس کے نیچے اکثریت کی تائید باقی رہے گی۔ دینی رجحانات کی حامل جماعتوں کا سیاسی مسائل میں تعصب بنیادی طور پر حلال و حرام کے قاعدہ کی تطبیق سے پیدا ہوتا ہے، حالانکہ سیاسی سرگرمیاں اور اس کی تمام شکلیں اجرو ثواب کے منقول امور دین میں سے نہیں ہیں، اور نص سے ثابت دینی تحریم کے دائرہ میں نہیں آتیں، بلکہ اس کے برعکس وہ اجتہادی امور ہیں جن کا مفہوم زمان و مکان و مصالح مرسلہ کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، ان مسائل کے بارے میں ”حلال و حرام“ کے بجائے ”صحیح و غلط“ کے قاعدہ کی تطبیق زیادہ صحیح اور مناسب ہے، یہی طریقہ عمل براہ راست تکفیر کے دروازے کو بند کرنے کا ایک کارگر وسیلہ بھی ہے، جس کی جہالتوں اور حماقتوں کو ہم آخری زمانہ میں بہت بھگت چکے ہیں۔

یہاں پر یہ اعتراض اٹھایا جاسکتا ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اصلاحی جماعتوں کے مسلسل سبکی تجربات ان کے اپنے اندرونی فکری و عملی بگاڑ کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ وہ مسلم معاشروں میں جمہوری ڈھانچہ کی غیر موجودگی کا نتیجہ ہیں، اس وقت تک ان جماعتوں میں کوئی ایسی تبدیلی کہ وہ مذکورہ مہذب طریق کار کو اپنائیں گی ایک خوابیدہ تمنا کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ان جماعتوں کے تشدد کے اسباب اور ان کے حقیقی وجوہ کی تفسیر کے لیے ایک نئی کاوش ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

تشدد کے اسباب کی تلاش

اخوان المسلمین جب سے ۱۹۲۸ء میں مصر میں قائم ہوئی اب تک اس کو اسلامی تحریک کی سرگرمیوں میں نہ صرف مصر بلکہ پورے عالم اسلام میں بلند مقام حاصل ہے، یہی اصلی بنیادی تحریک ہے، یہی اس کا پہلا اور سب سے بڑا نمونہ ہے، یہی بنیادی کارگرہ ارتقاقت ہے، اور اسی کے وطن سے اکثر اسلامی جماعتیں نکلی ہیں۔

اخوان المسلمین کی تشکیل کے وقت، اس کا اور اس کے بعد کی اسلامی جماعتوں

کا سرکاری اقتدار سے چار بار ٹکراؤ ہوا ہے جن میں تشدد کے مظاہر کا تبادلہ ہوا، جو اسی صدی کے چوتھے دہائی کے ۱۹۴۸ء میں، پانچویں دہائی کے ۱۹۵۷ء میں، چھٹی دہائی کے ۱۹۶۵ء میں اور ساتویں دہائی کے ۱۹۷۳ء میں شروع ہو کر ۱۹۷۸ء میں فوجی ٹریننگ کالج کے حادثہ ۱۹۷۸ء میں شیخ ذہبی کا قتل سے گزرتے ہوئے اکتوبر ۱۹۸۱ء میں انور سادات کے سیاسی قتل کے ڈرامائی عروج تک پہنچا۔

بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ وہ اسلامی جماعتوں کے تشدد کی وجہ معلوم کرنے کے لیے اس کے اجتماعی / اقتصادی یا نفسیاتی / اخلاقی اسباب تلاش کریں، لیکن ہماری یونیورسٹی قاہرہ کی اس جامعہ گہرے تحلیلی تحقیق میں جس کا پہلے ذکر آچکا ہے کوئی ایسے استیلائی شواہد نہیں ملے جن کا تعلق ان جماعتوں کے ممبران کے معاشرتی پس منظر، تعلیمی معیار یا انفرادی تشکیل و تکوین سے ہو، اور جس کی وجہ سے مصری معاشرتی بحران کا ان پر اثر دیگر دائیں یا بائیں رجحانات رکھنے والے مصری نوجوانوں کے برخلاف ہو، دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ اس صدی کی چھٹی دہائی میں ان جماعتوں کے ممبران کے خلاف قید و بند اور ہولناک سزائیں ساتویں دہائی میں ظاہر ہونے والے تشدد کا بنیادی سبب تھیں، اس سبب کا کچھ اثر تو ساتویں دہائی کے واقعات پر ہو سکتا ہے، لیکن ان یونیورسٹیوں میں اس جماعت کا پھیلاؤ اور اس کی رکنیت میں تنوع اور تجدید اس خیال کی تردید کرتی ہے، نیز یہ سبب جو تھی، پانچویں اور بڑی حد تک چھٹی دہائی کے معرکوں پر صادق نہیں آتا۔

تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ سید قطبؒ اور مولانا مودودیؒ کی تحریروں جو حاکمیت، جدید جاہلیت.... وغیرہ کے بارے میں ہیں نوجوانوں کی ان سے اثر پذیری ان واقعات کی ذمہ دار ہے۔ اگر اس امر کا اعتراف کر بھی لیا جائے کہ ان تحریروں سے نہایت بچکانہ قسم کے کچھ سبلی اثرات برآمد ہوئے تو بھی یہ بات قابل غور ہے کہ چوتھی، پانچویں و بائیسویں ان میں سے اکثر تحریروں کے ظہور و توسیع سے پہلے، جب کہ حکیمانہ و مصالحانہ قیادت بھی موجود تھی تشدد

مولانا مودودیؒ کا حوالہ یہاں بالکل بے محل ہے، وہ ہمیشہ اس بات کے قائل رہے کہ صحیح اسلامی تبدیلی جمہوری اور آئینی طریقہ ہی سے آسکتی ہے۔ اور زندگی بھر اسی اصول کے پابند رہے (حلال اللہ)

کا مظاہرہ کیوں ہوا؟ حالانکہ ان کے خاص کر مثلاً امام حسن البنا اور اخوانی کے دوسرے سرشد عام حسن مجتبیٰ کے اقوال اور ان کی مطبوعہ کثیر کتابوں میں کہیں بھی تشدد پر آمادہ کرنے کا کوئی شائبہ تک نہیں ملتا ہے۔

ان خیالات کے بعد اگر ہم ان اسلامی جماعتوں کے طریق عمل کی مشترکہ صفات اور ان کے حکومت وقت کے ساتھ چاروں تضادوں کے طریقوں پر غور کریں تو ہم مندرجہ ذیل نکات پر پہنچیں گے۔

۱۔ اسلامی جماعتوں کو مذکورہ مراحل میں سے کسی مرحلے میں بھی دستوری جواز حاصل نہ تھا جو ان کو سیاسی عمل کی اجازت دیتا چاہے حکومت نے ان کو دینی دعوت و تبلیغ اور روایتی خدمات کی سرگرمیوں کا قانونی حق دے رکھا ہو، اس صدی کی ساتویں دہائی میں تو یہ دینی سرگرمیاں بھی قانونی سند اور حکومت کی اجازت کے برخلاف انجام دی جا رہی تھیں۔

۲۔ چھٹی دہائی کے تضاد کے علاوہ جبکہ اخوانی جماعت ممنوع تھی اور حکومت وقت ایسی مستحکم حالت میں تھی کہ اس کو ان کی ضرورت نہ تھی، ہمیشہ حکومت نے ان جماعتوں کو ان کے ٹکراؤ سے پہلے اپنے مخالفت پر نشان کن سیاسی رجحانات کو دبانے کے لیے استعمال کیا ہے۔

۳۔ ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تنظیمیں جو قانونی جواز سے محروم تھیں، ان کو ابتداء میں اپنی بربادی کا خوف لاحق رہا ہو اور وہ اپنے کو عوامی سطح پر تنظیمی اعتبار سے مضبوط کرنا چاہتی ہوں اس لیے انھوں نے ابتداء میں سیاسی عمل میں ملوث ہونے کے قوی انکار کے باوجود

حکومت وقت کے سازگار طریقہ کار کو اختیار کیا ہو، لیکن عوامی ہمدردانہ ماحول میں (جو تنظیمی اعتبار سے غیر پابند تھا) ان کی نقل و حرکت، اور دوسری سیاسی طاقتوں کو دبانے میں کامیابی سے ان کو اپنے سامنے نسبتاً میدان خالی نظر آیا ہو، اور اس نے ان کو بہت

جلد اس دہم میں مبتلا کر دیا ہو کہ وہ حکومت وقت کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کی وجہ سے تضاد اور تشدد کا تبادلہ شروع ہوا ہو، خاص کر ایسی صورت میں جبکہ خود حکومت اپنی کورنگائی کی وجہ سے خوف کا شکار ہو جائے اور ان جماعتوں کے ساتھ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی ہمدردی اور تنظیمی پابندی (جو موجود نہ تھی) کے درمیان تمیز نہ کر سکے، نیز یہ بات تو روز روشن

کی طرح عیاں ہے کہ سیاسی وجود کی قانونی ضمانت کی غیر موجودگی میں تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف قوت ہی سے ہو سکتا ہے۔

حاصل کلام کے طور پر مختصر یہ عرض کیا جاسکتا ہے کہ وجود و عمل کے قانونی حق کی غیر موجودگی میں اسلامی جماعتوں کا ڈولہ حکومت وقت سے مصالحت (بلکہ سب اوقات تعاون) اور تصادم کے درمیان یوں ہی ڈولتا رہے گا، اسی طرح اس حق کی غیر موجودگی میں سیاسی عمل کی انجام دہی میں سیاسی ضابطہ اخلاق کی پابندی ناممکن رہے گی، اور تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف تشدد ہی کے ذریعہ ممکن ہوگا، ان جماعتوں کا حکومت کے خلاف متعدد موقف مزید مستحکم ہوگا جبکہ یہ اتحاد ان درونی شدید اختلافات اور تضادات کے ہوتے ہوئے ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے جمہوری ماحول میں برقرار رہ سکے، نیز اجتماعی/سیاسی عمل میں مکمل طور پر جمہوری رول داری کی غیر موجودگی میں مہذب فکری میل جول کے مواقع مفقود ہوتے ہیں، روشن خیالی کے اوقات کم سے کم تر ہوتے جاتے ہیں، اور دینی، نظریاتی یا فلسفیانہ محرکات کے ذریعہ بے ربط سرگرمیاں بڑھ جاتی ہیں، لہذا وقت بوقت تشدد کے بحرانوں سے پناہ کا تنہا ممکن راستہ ہی ہے کہ:

تمام لوگوں کے لیے جمہوریت قائم کی جائے۔
 سب لوگ جمہوریت کو بریتیں اور قائم و برقرار رکھیں۔
 اور جمہوریت کے سایہ میں تمام لوگوں کے مقاصد و مفادات حاصل کیے جائیں۔

حوالے و حواشی

G. H. JANSEN, MILITANT ISLAM, HARPER & RAW PUBLI-

-SHERS, NEW YORK 1979, P. 134

(اس کتاب کا عربی ترجمہ "الاسلام والمقاتل" کے عنوان سے ہو چکا ہے۔ ادارہ المسلم العصر)

Saad Eddin Ibrahim "Anatomy of Egypt's Militant
 Islamic Groups," *International Journal of Middle East
 Studies*, vol. 12 No. 4 December 1980 pp. 423-453

اس مصنف نے غلطی سے پھونکا نام محمد علی لکھ دیا ہے۔ ترجمہ

۱۱۳ اس حقیقت کا اظہار قاہرہ کے ہفتہ وار جریدہ المصوٰی کی ان مفصل مفاہی حقیقت سے بخوبی پرتلمے جو اس نے صد سادات کے سیاسی قتل کے وقت سے اسلامی جماعتوں اور تشدد کے بارے میں کی ہیں۔

۱۱۴ اس بارے میں سچی، واضح اور فخلصا درجائی شاید کویت کے اہوار رسالہ العربی (شمارہ جنوری ۱۹۸۱ء) نے ان مفکرین کے قلم سے پیش کی ہے جن کا حکری تعلق ان اسلامی جماعتوں سے شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ سلمہ ہمارے اس خیال کے جوازیں ان چھ اشخاص کی اسماعیلیہ میں امام حسن البنا سے ملاقات کو پیش کیا جاتا ہے جن کے ذریعہ انھوں نے جماعت کی تشکیل کی ابتدا کی تھی، یہ بات ان لوگوں کی طرف منسوب کی گئی ہے کہ انھوں نے امام سے کہا تھا کہ ہم اس دلت اور قید و بند کی زندگی سے بیزار آچکے ہیں، عربوں اور مسلمانوں کا اس وقت نہ کوئی وزن ہے نہ عزت ہے، وہ اس وقت غیر لکھیوں کے تابع مہل ہیں..... اور ہم آپ کے طریق عمل کو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، اور نہ ہم آپ کی وطن، دین اور امت کی خدمت کے راستہ کو سمجھ پاتے ہیں.....“ دیکھئے رچرڈ۔ ب. میشیل اکاخوان المسلمون، ترجمہ عبدالسلام رضوان مکتبہ مدبولی، القاہرہ، جز اول، پہلا ایڈیشن ص ۳۱۔

۱۱۵ قاہرہ کے ہفتہ وار رسالہ المصوٰی (شمارہ ۲۲ جنوری ۱۹۸۲ء) کے ساتھ گفتگو میں انجان السلیمن کے موجودہ روحانی رہبر الاستاذ عمر التلسانی نے بیان کیا کہ سات کے زمانہ میں مصری حکام نے ایک اسلامی جماعت کے رہنما کو التحریر ضلع میں ایک سو پچاس فدان زمین اور قاہرہ کے محلسیدہ رینب میں ایک گھرانہ کی اور ان کی جماعت کی سرگرمیوں میں مدد کے طور پر عطا کیا تھا، پھر ان کو ان ہی حکام نے ستمبر ۱۹۸۱ء میں گرفتار کر کے قید کر دیا۔ (نمائش شمعہ سہ ماہی المسلم المعاصر کویت۔ ج ۹ شمارہ ۲۵ ص ۱۸-۱۹ مئی جولائی ۱۹۸۲ء)

دفتر کو ذیل کے شمارے مطلوب ہیں

جنوری: مارچ ۸۳ء، اپریل۔ جون ۸۳ء، جنوری۔ مارچ ۸۴ء۔ اگر یہ شمارے ہیں ارسال کیے جائیں تو اس کے عوض آئندہ شمارے شکریہ کے ساتھ روانہ کر دیے جائیں گے۔
(مینجی)

تعارف و تبصرو

وحدت امت مولانا مفتی محمد شفیعؒ

جلن پبلشرز - کلکتہ - دہلی ۶۷ صفحہ ۶۲ - قیمت ۳ روپے
 برصغیر پاک و ہند کے نامور عالم دین مولانا مفتی محمد شفیعؒ کا یہ مختصر رسالہ ہے جو علامہ ابن مکتبہ المنبر لاہور (پاکستان) سے شائع ہوا تھا۔ پیش نظر اشاعت اسی کا ہندوستانی ایڈیشن ہے۔ ادارہ 'المنبر' کی طرف سے ہفت روزہ کو اس موضوع پر تقریر کی دعوت دی گئی تھی جسے بعد میں مولانا مرحوم نے (۱۲ ربیع الاول ۱۳۸۲ھ) خود ہی قلم بند کر دیا تھا صفحہ ۴۸ سے آخر تک اسی طرح کی ایک اور تقریر ہے جس کا عنوان ہے اختلاف امت اور ان کا حل 'وحدت امت' انہی دو تقاریر کا مجموعہ ہے۔ ہندوپاک کے مختلف رسالوں میں اس کتابچے کے اقتباسات متعدد بار نگاہ سے گزرے جس سے اسے دیکھنے کی بڑی خواہش تھی۔ واقعہ ہے کہ اس کے مضامین اس قابل ہیں کہ ان پر بار بار توجہ دی جائے۔

کتابچے کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے کہ امت کو اپنے فقہی اور مسلکی چھوٹے چھوٹے اختلافات کو چھوڑ کر اور گردی اور جماعتی حصاروں سے اوجھڑ کر ان وسیع تر مقاصد کے لیے کام کرنا چاہیے جن کے لیے آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء کی بعثت ہوتی رہی ہے۔ فقہی اور مسلکی اختلافات میں بجا تشدد اور غلو تحریب اور دھڑلے بند یوں کو جنم دیتا ہے، جس سے امت کا شیرازہ منتشر ہوتا اور اس کی وحدت و اجتماعیت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنے فقہی اور جماعتی مسائل میں کشادہ فطرتی اور وسیع النظری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنی توجہ اسلام کے وسیع تر مقاصد کو رکھ کر لانے پر مرکوز رہیں۔ فقہی اور جماعتی معاملات کا یہی ہیئت باید ہے جس نے آج ہر جگہ مسلمان امت کو بے شمار دھڑوں میں تقسیم کر رکھا ہے اور اس کے نتیجے میں بکثرت دوبار اس کی قسمت بن گیا ہے۔ مسلمان اگر اپنے کو اس گرداب سے نکالنا چاہتے ہیں تو انہیں ان اختلافات کو ختم کر کے اسلام کے وسیع مقاصد کے لیے کام کرنا ہو گا یہی چیز تھی جس نے صدر اول میں اس امت کو مروج و اقبال سے ہمکنار کیا تھا۔ اصولی گفتگو کے علاوہ مصنف مرحوم نے اس سلسلے میں اپنے جرگوں کے کچھ واقعات بھی نقل کیے ہیں ان میں سے ایک واقعہ خاص طور پر اپنے اندر عبرت و بصیرت کا بڑا سامان رکھتا ہے۔ مصنف کے استاد اور جماعت دہلی ہند کے سرخیل علامہ العصر مولانا الہ شاہ کشمیریؒ قادیان کے سالانہ جلسوں میں شریک ہوتے تھے ایک موقع پر مصنف بھی ان کے ساتھ تھے۔ ایک صبح نماز فجر کے وقت حاضر خدمت ہوئے تو دیکھا کہ علامہ موصوف سر پر کمرے ہوئے بہت منہمک بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد علامہ سے مصنف کی گفتگو انہی کے لفظوں میں اس طرح ہے:-

”میں نے پوچھا حضرت کیا مزاج ہے؟ کہا ہاں! اٹھیک ہی ہے میاں مزاج کیا پوچھتے ہو۔ عمر خاندان کی گردی! میں نے عرض کیا حضرت آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے، سبازوں آپ کے شاگرد علماء ہیں، متاہرین ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمت دین میں لگے ہوئے۔ آپ کی ساری عمر خاندان کی گردی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!

فرمایا: میں تمہیں صحیح کہتا ہوں، عرض خالہ کر دی!

میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟

فرمایا: ہماری فکر کا، ہماری فکر عدل کا، ہماری ساری کدو کاوش کا خلاصہ یہ رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کر دیں، امام ابو حنیفہؒ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں اور دوسرے ائمہ کے مسائل پر آپ کے مسلک کی ترجیح ثابت کریں، یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا۔

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں علم بریا کر دی؟ ابو حنیفہؒ ہماری ترجیح کے محتاج ہیں کہ ہم ان پر کوئی احسان کریں، ان کو اللہ نے جو مقام دیا ہے وہ تمام لوگوں کو خود اپنا لوہا نہوالے گا، وہ تو ہمارے محتاج نہیں۔ اور امام شافعیؒ، مالکؒ، اور احمد بن حنبلؒ اور دوسرے سالک کے فقہاء جن کے مقابلے میں ہم یہ ترجیح قائم کرتے آئے ہیں کیا حاصل ہے اس کا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک کو محکمہ محکمہ خطا درست مسلک جس میں خطا کا احتمال موجود ہے ثابت کر دیں اور دوسرے کے مسلک کو خطا محتمل الصواب (دغلہ مسلک جس کے حق ہونے کا احتمال موجود ہے) کہیں اس سے آگے کوئی نتیجہ نہیں، ان تمام بحثوں، تحقیقات اور تحقیقات کا جن میں ہم مصروف ہیں۔

پھر فرمایا: اے میاں! اس کا تو کس حشر میں بھی راز نہیں کھلے گا کہ کون سا مسلک صواب تھا اور کون سا خطا تو جس چیز کو نہ دنیا میں کبھی نکھر رہے نہ رزخ میں نہ حشر میں اسی کے پیچھے چل کر کہیں نے انبی عرض خالہ کر دی، اپنی قوت صرف کر دی اور جو صحیح اسلام کی دعوت تھی، مجمع ملایا دیکھی کے مابین جو مسائل متفقہ تھے اور دین کی جو ضروریات سبھی کے نزدیک ہم تھیں، جن کی دعوت انبیاء کرام لے کر آئے تھے، جن کی دعوت کو عام کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تھا اور وہ منکرات جن کو مثالنے کی کوشش ہم پر فرض کی گئی تھی، آج یہ دعوت تو نہیں دی جارہی یہ ضروریات دین کو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو رہی ہیں اور اپنے واقفان کے چہرے کو سخ کر رہے ہیں اور وہ منکرات جن کو مثالنے میں ہیں لگے بڑا چلے ہیے متادہ پھیل رہے ہیں۔ اگر اسی پھیل رہی ہے، اتحاداً پہلے شرک و بت پرستی چل رہی ہے۔ حرام حلال کا امتیاز اٹھ رہا ہے لیکن ہم لگے ہوئے ہیں ان فری و فری و فری بحثوں میں۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا یوں غلگین بیٹھا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ عرض خالہ کر دی (صفحہ ۱۸-۲۰) مولانا محمد یوسف نورانی معصف معارف السنن جو علامہ کشمیریؒ کے شاگرد خاص اور ان کے علوم کے سب سے بڑے حاشنین مجھے جانتے رہے ہیں۔ آخری عمر میں ان کا بھی یہی اثر تھا اور یہی کیفیت ان پر بھی طاری رہی تھی۔ (لاحظہ ہو الفرقان ستمبر و اکتوبر کے خاص شمارہ مضمون: پیکر محبوبی از ڈاکٹر غلام محمد)

مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے اسی سلسلے میں حضرت شیخ الہند مولانا محمد اسحاقؒ کا یہ نصیرت افروز بیان بھی نقل کیا ہے کہ مالٹا کی چار سالہ عیال سے رہائی کے بعد ایک روز دارالعلوم علماء کے بڑے مجمع سے خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کی تباہی کے دو اسباب بیان فرمائے۔ ایک قرآن مجید کی تعلیمات کو چھوڑ دینا اور دوسرا باہمی اختلافات اور جنگ و جدل حضرت شیخ الہند نے فرمایا اسے کسی قیمت پر برداشت نہ کیا جائے۔ صراحتاً

امت کے اندر اتحاد و اتفاق کے سلسلے میں اکابر دیوبند کے ان تجربات اور شعوروں کی اہمیت اور

قدر و قیمت سے بھلا کون انکار کرتا ہے۔ لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ علی طور پر اس مکتب فکر سے وابستگی رکھنے والوں کا رویہ پاک و ہند ہر جگہ اس سلسلے میں بجائے مثبت کے منفی رہا ہے۔ پاکستان میں دیوبند کا تقریباً پورا حلقہ وہاں احیاء اسلام کی علمبردار تحریک کی مخالفت میں پیش رہا۔ مولانا مفتی شفیع اور ان کا حلقہ گونستہ نرم رہا لیکن اس تحریک کی مخالفت میں مولانا نوری کی انتہا پسندی حد درجہ بڑھی ہوئی تھی۔ ہندوستان کے اندر بھی صورت حال اس پہلو سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ یہاں تحریک اسلامی کے ساتھ علمائے دیوبند اور ان کے ارادت مندوں کا جو طرز عمل رہا وہ اپنی جگہ امت کے عمومی امور و مسائل کے سلسلے میں بھی ان کا رویہ عام طور پر منفی رہا۔ تقریباً ہر محاذ پر ملت سے کٹ کر انھوں نے اپنی پگھلائی بنائے کی کوشش کی۔ آزادی کے بعد ہندوستان میں مسلم مجلس مشاورت کا قیام امت کے اتحاد و اتفاق کے سلسلے میں ایک بہت ممتاز اور منفرد کوشش تھی۔ لیکن علمائے دیوبند کی نائنہ جماعت اس سے ہمیشہ کٹی کٹی رہی۔ بچوں کی ابتدائی تعلیم کا مسئلہ، ملت اسلامیہ ہند کے ہر فرد کا اپنا مسئلہ تھا، جس کے لیے ایک مشترکہ پلیٹ فارم اور متحدہ جدوجہد وقت کی اہم ترین ضرورت تھی۔ لیکن علمائے ہند کی جماعت اس مقصد کی خاطر شکیبازی گئی، دینی تعلیمی کونسل کا ساتھ نہ دے سکی۔ حد تو یہ ہے کہ ہندوستان کے ہر مکتب و خیال کے مسلمانوں کے مشترکہ پلیٹ فارم مسلم پرسنل لار بورڈ کے ساتھ اس کا دلچسپی اور تعاون کو بھی برائے نام ہی کہا جاسکتا ہے۔ تحریک اسلامی، جس کے موقف کی صداقت اب عالم اسلام میں تسلیم کی جا چکی ہے، جماعت دیوبند کی اکثریت نے ہمیشہ اس کی مخالفت کی تا ج بھی وہ اسے ضال و مضل، باور کرانے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ تحریک اسلامی کی قیادت مختلف مواقع پر اپنے موقف کی وضاحت کرتی رہی۔ لیکن اہل دیوبند اسے مان کر دینے کے لیے تیار نہیں۔ مسلک حنفی پر تشدد اور اس کی جزییات میں غلو ہند و پاک ہر جگہ اس جہات کا ایک امتیازی وصف ہو گیا ہے جبکہ امت کے اتحاد و اتفاق کے پہلو سے اس کی ہلاکت آفرینی واضح ہے۔ دینی نقطہ نظر سے تو اس موقف کی غلطی اظہر من الشمس ہے۔ اتحاد امت کے سلسلے میں اکابر دیوبند کے ان نصاب کو ہندو پاک کے مختلف جرائد و رسائل میں بجا طور پر بار بار شائع کیا گیا ہے۔ لیکن ان کی واقعی افادیت اسی وقت سامنے آسکتی ہے جبکہ لوگ علی طور پر اپنا رویہ بدلنے کے لیے تیار ہوں۔ اور اتحاد کا صرف وعظ منانے پر اکتفا نہ کر کے علی دنیا میں اس کے تقاضوں کو رد و عمل لائیں۔ اہل دیوبند آج بھی اپنے ان اکابر کے مشوروں کی روشنی میں اپنا علی رویہ تبدیل کر سکیں تو پاکستان ہی نہیں ہند میں بھی، ہزار مشکلات اور پریشانیوں کے باوجود امت کے دل بدل سکتے ہیں۔ جس کے لیے ہم صدق دل سے بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہیں۔

صفحہ ۳۱ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو سرور کونین، کہا گیا ہے۔ آپ کی ذات گرامی کے لیے ان الفاظ کا استعمال عقیدت و محبت میں افزا کا منہلہ ہے، قرآن و سنت کی تفریحات اس کے برعکس ہیں، اسی لیے علماء کی ایک جماعت نے اس کے استعمال کو ناپسند کیا ہے، اسی طرح صفحہ ۴۵ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمارے مادی اور مادی، کہا گیا ہے جو صحیح نہیں۔ ”مجاہد“ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ صفحہ ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳

فہرست مضامین سماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ اول تا چہارم - جنوری تا دسمبر ۱۹۸۲ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمار	صفحہ
۱۔	<u>حروف الغائش</u>			
	(۱) برصغیر کی اسلامی تاریخ	سید جلال الدین عمری	۱	۵
	(۲) انکار خدا کے نتائج	"	۲	۱۲۵
	(۳) آزادی نسوان کا مغربی تصور	"	۳	۲۲۵
	(۴) لڑکی - سسرال میں	"	۴	۳۶۵
۲۔	<u>قرآن وحدیث</u>			
	(۱) راہ حق میں عورتوں کی استقامت	"	۱	۱۳
۳۔	<u>تحقیق وتنقید</u>			
	(۱) خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ	ڈاکٹر محمد ذکی	۱	۱۸
	(فاروق اعظم کی بیعتال رائہائے)			
	(۲) عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل	جناب ظفر الاسلام ایم اے	۱	۲۸
	(شرعی قوانین کی روشنی میں)			
	(۳) شہنشاہ بکیمپنچ کی فقہی حیثیت	"	۲	۱۳۴
	(۴) شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ	ڈاکٹر محمد سلیم مظہر صدیقی	۲	۱۵۴
	(نقد سلیمانی کی روشنی میں)			
	(۵) سیرت نبویؐ پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	"	۳	۲۵۴
	(۶) حافظ کی شاعری	ڈاکٹر طہ کبیر احمد جاسمی	۳	۲۸۸
	(اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)			
	(۷) ہندوستان میں عربی سیرت نگاری، آغاز و اتمام	ڈاکٹر محمد سلیم مظہر صدیقی	۴	۳۶۹
	(۸) تصوف - اٹھارویں صدی کے	جناب سید عبد الباقی	۴	۳۸۲
	(ہندوستان میں)			

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
	(۹) حافظ کی شاعری (اسلامی نقطہ نظر پر جائزہ) ڈاکٹر کبیر احمد جالبی		۴	
۴۔	<u>بحث و نظر</u>			
	(۱) قرآن اور سائنس	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۱	۴۳
	(۲) یورپ میں چرچ اور سٹیت کی علیحدگی جناب سلطان احمد اصلاحی		۱	۶۱
	(۳) اقبال اور مارکس	ڈاکٹر عبد المنعمی	۱	۷۹
	(۴) قرآن میں عین کے بعض اسالیب (مولانا فریدی کے انکار کا مطالعہ)	جناب عبداللہ فہید فلاحی	۲	۱۷۹
	(۵) محمد و تصور مرہب (مذہب اکبر کی شہادت) سلطان احمد اصلاحی		۲	۱۹۶
	(۶) مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داری	ڈاکٹر محمد ذکی	۲	۲۱۰
	(۷) اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید حاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	جناب ظفر الاسلام ایم۔ اے	۴	۲۰۵
	(۸) مسلمان عورت کے حقوق	سید جلال الدین عمری	۳	۳۳۰
	(۹) سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۳	۳۳۳
	(۱۰) تکرار قرآن کا ایک اہم اسلوب (انکار فریدی کا مطالعہ)	جناب عبداللہ فہید فلاحی	۴	۴۱۸
	(۱۱) تعدد ازواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	سید جلال الدین عمری	۴	۴۴۳
۵۔	<u>ترجمہ و تلخیص</u>			
	(۱) مسلمان قاضیوں کے تذکرے	ڈاکٹر بدیع محمد فہید (ترجمہ: ابو سعید اصلاحی)	۱	۱۰۲
	(۲) اسلام اور مستشرقین	عبد اللطیف طباطبائی (ترجمہ: ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی)	۲	۲۳۱

صفحہ	نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	تیار
۲	۳	(۲) اسلامی تنظیمیں اور تشدد	ڈاکٹر محمد رضا محرم	۲
			مترجم ڈاکٹر مسعود الرحمن ندوی	

۴۔ مسیرو سوانح

۹۳	۱	(۱) مولانا فخر الدین زرادی	ڈاکٹر شیخ عبداللطیف	۱
		۷۔ تعارف و تبصرت		
۱۱۸	۱	(۱) قرآن اور دعا	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱
۲۳۶	۲	(۲) علم و ہدایت کے چراغ	" "	۲
		(۳) نظام حق کے معمار	" "	"
۳۵۶	۳	(۴) مسلمان کی کریں	" "	۳
	۴	(۵) وحدت امت	" "	۴

فہرست مضامین نگاران سماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳	نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	نمبر شمار	صفحہ
	۱۔	ڈاکٹر بدری محمد فہد	مسلمان قاضیوں کے تذکرے	۱	۱۰۲
	۲۔	جناب سید جمال الدین عمری	برصغیر کی اسلامی تاریخ (اداریہ)	۱	۵
		"	انکار خدا کے نتائج (۵)	۲	۱۲۵
		"	آزادی نسوان کا مغربی تصور (۵)	۳	۲۲۵
		"	لڑکی۔ سسرال میں	۴	۳۶۵
		"	راہِ حق میں عورتوں کی استقامت	۱	۱۳
		"	مسلمان عورت کے حقوق	۳	۳۳۰
		"	تعدد ازواج	۴	۴۴۳
		"	(بعض مراضات کا جائزہ)		
	۳۔	ڈاکٹر محمد ذکی	خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ	۱	۱۸
		"	(فاروق اعظمؓ کی بے مثال راستبائی)		
		"	مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور	۲	۲۱۰
		"	مسلمانوں کی ذمہ داریاں		

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۴۔	ڈاکٹر محمد رضا محرم	اسلامی تنظیمیں اور تشدد	۴	
۵۔	جناب سلطان احمد اصلاحی	یورپ میں جرج اور اسٹیٹ کی ملحدگی	۱	۶۱
	”	محدود تصور مذہب (مذہبِ عالم کی شبہات)	۲	۱۹۶
	”	قرآن اور دعا (تبصرہ)	۱	۱۱۸
	”	علم و ہدایت کے چراغ (تبصرو)	۲	۲۳۶
	”	نظام حق کے معمار ()		
	”	مسلمان کیا کریں ()	۳	۳۵۶
	”	وحدت امت ()	۴	۴۴۳
۶۔	جناب عبداللطیف طباطبائی	اسلام اور مستشرقین	۲	۲۳۱
۷۔	” فخر الاسلام ایم اے	عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل (شرعی قوانین کی روشنی میں)	۱	۲۸
	”	سفیرِ دہلی کی کیمپین کی فقہی حیثیت	۲	۱۳۲
	”	اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	۳	۳۰۵
۸۔	” عبید اللہ فلاحی	قرآن مبین کے بعض اسالیب (مولانا فراہی کے اٹھارہ کا مطالعہ)	۲	۱۷۹
	”	تکرار۔ قرآن کا ایک ہم اسلوب	۴	۲۱۸
۹۔	” سید عبدالباری	قصوف اٹھارویں صدی کے ہندوستان	۴	۳۸۲
۱۰۔	ڈاکٹر کبیر احمد جالسی	حافظ کی شاعری قسط اول (اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)	۳	۲۸۸
	”	”		
	”	”		
۱۱۔	ڈاکٹر طہ شیخ عبداللطیف	مولانا فخر الدین زرداری	۱	۹۳

صفحہ	نمبر شمار	مضامین	مضمون نگار
۷۹	۱	اقبال اور مارکس	ڈاکٹر عبدالمنفی
۲۲۳	۱	قرآن اور سائنس	ڈاکٹر سید مستود احمد
۲۲۳	۳	سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	"
۱۵۴	۲	شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ (نقد سیما کی روشنی میں)	ڈاکٹر محمد الیسین مظہر صدیقی
۲۵۴	۳	سیرت نبوی پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	"
۳۶۱		ہندوستان میں عربی سیرت نگاری م آغاز و ارتقاء	

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ کے ہم

انگریزی کتابچے

- (1) Pitfalls the path of Islamic Movement 3/=
- (2) How to Study Islam 2/=
- (3) Muslims and Dawah of Islam 2/=

By Maulana Sadruddin Siddiqi

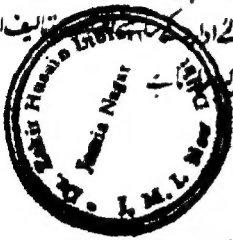
- (4) Islam the Universal Truth 2/=
- (5) Islam and the Unity of Mankind 2/50
- (6) Islam the religion of Dawah 2/50

By Maulana Syed Jaleeluddin Umri

ملنے کا پتہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی - بان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک مضبوط سوسائٹی کے تحت قائم ہے اس مقصد سے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و مبادیات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت، ہر پہلو پر تحقیق و تشریح فرمایا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے قیام کا مقصد تھا کہ ہر کام کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے:



پیش نظر منصوبے:

۱. علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی ترمیمی فرائض۔
۲. سیرت رسول پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلو پیڈیا۔
۳. قرآنی اصطلاحات کی اقدیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴. اردو انگریزی عربی مراد و توفی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵. دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶. اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷. اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا احسار۔

ادارہ کے کارکنے

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان میں سے کئیوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گران قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون دہ کے شکریے

ادارہ بہت بلند مقام کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے بنیادی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جیسے ہی ان لوگ ہیں۔ ہندوستان کے شہزاد عالم دین اور محکمہ اسلامی کے جناب مولانا ناصر الدین اسلامی اس کے صدر ہیں اور اس جگہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ مگر سہ ماہی کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جاسکتا ہے۔

- ۱. معاونین نامیات :- 2500/- روپے ہندوستان سیر وی ٹکٹوں 500/- ڈالر، اس کے مساوی رقم۔
 - ۲. معاونین خاص :- 1000/- روپے ہندوستان کیلئے اور سیر وی ٹکٹوں 200/- ڈالر اس کے مساوی رقم۔
 - ۳. معاونین رسالہ :- 250/- روپے ہندوستان کیلئے اور سیر وی ٹکٹوں سے 50/- ڈالر، اس کے مساوی رقم۔
- اس کے علاوہ ہر ممبرت میں سالانہ فیس محمد علی احمد علی خاں اور ادارہ کا سکریٹری کا انصاف و عظیم سے نوازے گا۔
- ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، 1000/ روپے ہندوستان سیر وی ٹکٹوں 500/- ڈالر، اس کے مساوی رقم۔

